مُؤسَّسَة آل البيْت للفِكرِ الإِسلامِي
لجنة تُراث الأُردُن البَاقي "تُراب"

دليل الشّاب المسلم في العالم الحديث

الدكتور
السّيّد حُسين نصر

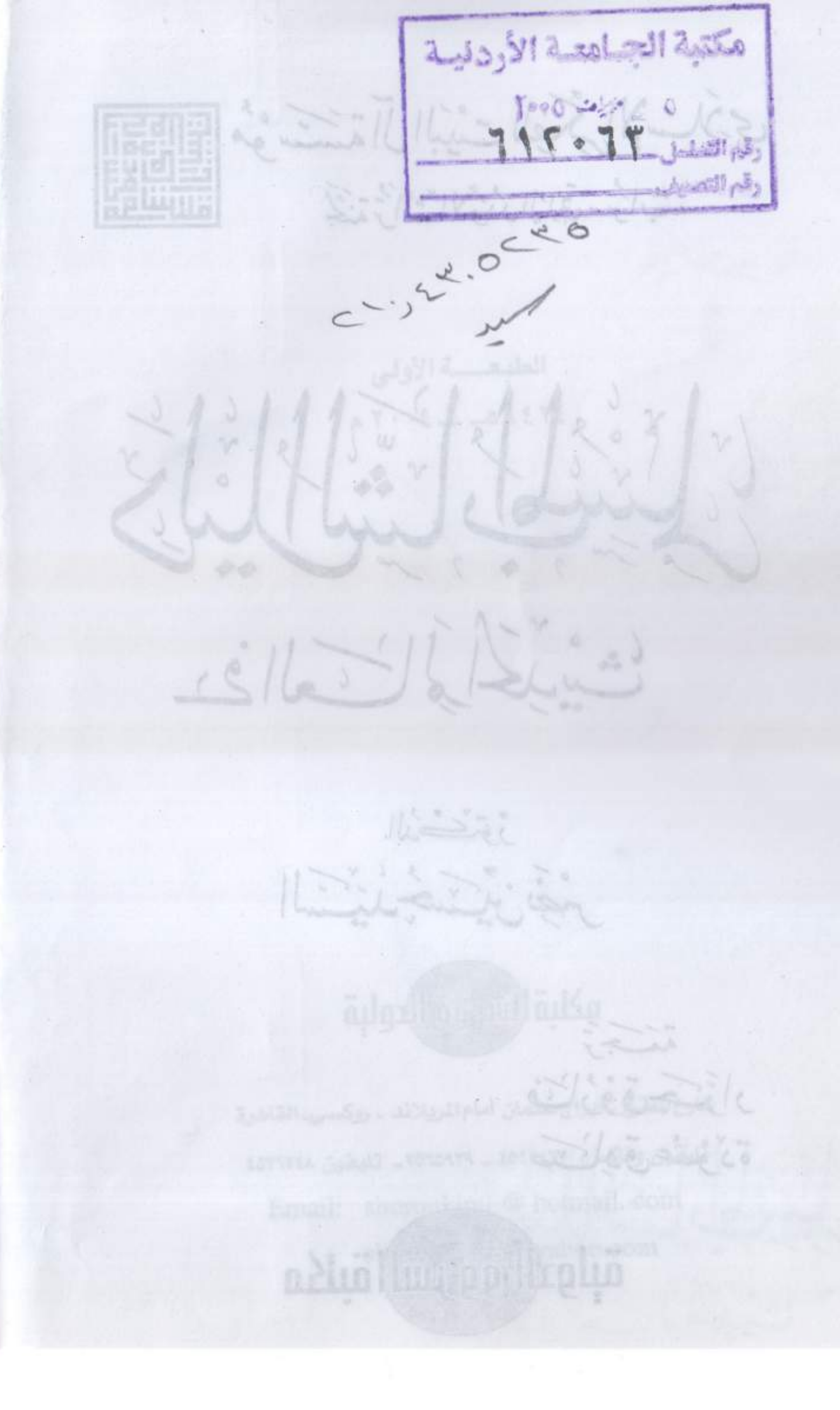
ترجمة
فاروق جرار
صادق عودة


مكتبة الشروق الدولية

الطبعـــة الأولى
١٤٢٤هـ ـــ ٢٠٠٤م


مكتبة الشروق الدولية

شارع الفتح - أبراج عثمان أمام المريلاند - روكسى- القاهرة
تليفون وفاكس: ٤٥٤٤٤٦٧ - ٢٥٦٥٩٣٩ - تليفون ٤٥٣٦٢٤٨
Email: shoroukintl @ hotmail. com
shoroukintl @ yahoo.com



تقديم

يضع هذا الكتابُ الشابَّ المسلمَ أمام نَفْسِه، وأمامَ عالم يَموجُ بالحياة والحركة والفكر؛ ويُعبِّدُ له مَسلكًا واضحًا ممتدًا إلى مطاوي العَصْر الحديث ومفاهيمه المُتَراكبة المعقَّدة؛ ويقف به على حقيقة الإيمان الذي يصنع به ثَبَاته أمام التّيارات المُرْبِكَة؛ وأمامَ ضَرورة المَعْرفة المتعمّقة للفِكْر المعاصر الذي صاغتْه مفاهيم دينيّة وفلسفاتٌ تَحْتاجُ إلى فَهْم دقيق، أسوةً بما كان يَصْنعه المسلمون من قبل.

إنّ إلمامَ مُؤلِّفه عضو مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي العلامة السيّد حسين نَصْر بعُلوم الجيولوجيا والفيزياء والرياضيات، وبتاريخ العلوم والفَلْسفة، وتمكّنه من العلوم الإسلامية، أتاحَ له ذلك الالتحام والنّفاذ إلى حقائق الكَوْن وأسْراره، والرّبط والمَزْج بين العناصر المُتَباعِدة؛ وبفَضْل شفافيّته الإنسانية الروحانية، وإيمانه المطلق بوحدانية الخالق الأزليّ؛ توصَّلَ إلى إدراك وحدة المعرفة.

إن كتاب العلامة السيّد حسين نَصْر هذا، يأخُذ بيَدِ الشابّ المسلم وهو يَطأُ أرضَ الغَرْب طَلَبًا للعلم، ويُقابِلُ ما يَتَجاذَبهُ من الافْتِتانِ بمظاهر الحضارة المُخْتلفة، فيُقَدِّمُ له التّفسير الواضح القائم على الإيمان المطلق بالله صانع الكون.

وكان واضحًا في فكر المؤلف أنّه يكتب كتابَه للشّباب المسلم، فلم يُغْفِلْ

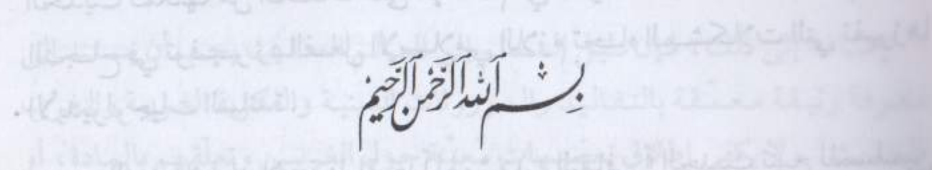
وهو يستعرضُ كبارَ رجال الفَلْسفة الغربيّة الحديثة ونظريّاتهم الرئيسة الفاعلة في إيجازٍ مركّز، أن يَلْتفتَ ليقارِنَ ذلك بنظريّات الفكر الإسلامي المعتمدة، وأن يربط كلّ المُجْريات الفلسفيّة الغربيّة بالتّاريخين الميلادي والهجري، ليشدّ القارئ إلى أصوله وحضارته.

ويُبْرز المؤلف بدقّة منزلَة العلم الإسلامي ودَوْره في صياغة وخروج العلْمِ الحديث إلى عالم الإمكان؛ ويؤكّد أنّ ذلك العلم يرتبط بأواصرَ متينة مع النظرة الإسلاميّة للعالم، « فهو مُتَجَذّرٌ بعمق في المعرفة القائمة على وحدانيّة الله ومشيئته، وتترابط فيه جميعُ الموجودات وتتضافر، مبيّنة بذلك الوحدةَ على الصعيد الكوني».

والكتاب تلخيصٌ شامل للثقافة الإسلاميّة في دقائقها، وللمرتكزات العقائديّة من القرآن الكريم والحديث الشريف والوحي ومعنى الدين والشريعة والروحانية الإسلاميّة والفكر، قدّمه المؤلف بأسلوب بَيِّن جليّ؛ وهو تقديم لأوضاع العالم الإسلامي في العَصْر الحديث، لَخّصَ به هذه الحقْبةَ القريبةَ تلخيصاً أبرزَ فيه التّيارات القويّة والمَسارات الكُبرى التي تَحكّمت فيها، والعلّيّةَ التي رَبَطتْ بَيْنَها.

إنّ هذا العمل المتميزَ للأستاذ العلامة يُقَدّمُ نفسه بِنَفْسِه، ائْتناسًا بمكانة كاتِبه الذي قَدّرتْهُ الأوساطُ المَعْرفيّةُ في العالم، وعرفهُ الغربُ بين أكْبَر الموفّقين في تعْريفهم بالإسلام وحضارته، وتقديم صورته إليهم.

مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي



مقدمة

على مدى قرنين تقريباً واجه العالم الإسلامي هجمة من حضارة ونظرة عالميتين أجنبيتين مثلتا تحدّياً للعقيدة الإسلامية ذاتها. وعملت هذه الهجمة أيضاً على تدمير جزء كبير من الحضارة التي أوجدها الإسلام على مدى القرون. ومع أن معظم بلدان العالم الإسلامي تقريباً حصلت على استقلالها السياسي خلال العقود القليلة الماضية، فإن التأثير الفلسفي، والثقافي، والفني، والسياسي، والاقتصادي، والاجتماعي لهيمنة الغرب الحديث يستمر بطريقة أو بأخرى في طول دار الإسلام وعرضها، بحيث لا يقتصر تهديده على المؤسسات التقليدية للمجتمع الإسلامي، بل يمتد ليشمل الدين الإسلامي نفسه. فمن الأسرة إلى الدولة، ومن الاقتصاد إلى عمارة المسجد، ومن الشعر إلى الطب، نرى أن جميعها تأثرت بالنظرة العالمية الأجنبية التي فرضها العالم الحديث على العالم الإسلامي وشعوبه وهي النظرة التي تشكّلت وترعرعت في الغرب ثم انتشرت إلى القارات الأخرى.

والعديد من المسلمين، وخاصة الشباب منهم، يرتحلون إلى الغرب طلباً للعلم الحديث. وآخرون كثيرون يواجهون التحدّي الذي يمثّله العالم الحديث ضمن الحدود الجغرافية للعالم الإسلامي نفسه، وفي نطاق مؤسسات تعليمية ودوائر اجتماعية معينة هي في الواقع قواعد أمامية للغرب بالرغم من وجودها فوق أرض إسلامية. والعديد يبتعدون عن الإسلام نتيجة للتأثير الساحق للأيديولوجيات الأجنبية، في الوقت الذي تتمثّل فيه ردود فعل آخرين إلى درجة كبيرة في الثوران

العاطفي والعنف العرضي. ولكن قلّة هي التي تكتسب معرفة معمّقة بالعالم الحديث تمكّنها من الحفاظ على الإسلام في ضوء تحدّيات ذلك العالم، ومن النجاح في توفير رد الفعل الإسلامي اللازم تجاه المشكلات التي تفرزها الأيديولوجيات السائدة.

وهناك خرائط إسلامية قليلة جداً للمشهد «الثقافي» الحديث تتيح للمسلمين الارتحال عبر هذا المشهد دون أن يتعرضوا للضياع ودون أن يفقدوا إيمانهم أثناء هذه العملية، هذا الإيمان الذي يعتبر لديهم أثمن الهدايا القدسية وأغلاها.

إن عملية توفير مثل هذا الدليل تزداد صعوبتها، لا بسبب التعقيد والفوضى اللذين يميّزان العالم الحديث فحسب، وإنما أيضاً بسبب الحقيقة المتمثلة في أنه بموازاة هيمنة الغرب على العالم الإسلامي أصبح المسلمون في حال نسوا فيه مناحي كثيرة من تعاليمهم الدينية. ونتيجة هذا التزامن في الظروف، فإن مناحي كثيرة من التقاليد الإسلامية، التي تعتبر أساسية لتفهّم معّمق للعالم الحديث ولتقديم تصورات إسلامية للقضايا المعاصرة، دُفعت إلى دائرة الظل وطواها النسيان. والمسلمون من الأجيال التي تقدمتنا لم يعانوا من العديد من المشكلات التي تجابهنا اليوم فحسب، ولكنهم كانوا أيضاً واعين تماماً للأبعاد العديدة لتعاليم الإسلام التي وفّرت لهم نظرة عالمية متكاملة، ولبّت حاجتهم للسببيّة، ولتفسير طبيعة الأشياء، ولمعنى الحياة.

وما نحن بحاجة إليه، إذاً، هو أولاً وقبل كل شيء التأكيد على الحقائق الأزلية للإسلام كما أوحى بها ربّ العالمين في القرآن الكريم، وكما شرحها وأوضحها النبيّ الكريم صلوات الله وسلامه عليه في الحديث والسّنة، وكما علّق عليها وجلّى جوانبها العلماء والمفكرون المسلمون على مدى القرون. وهذا التأكيد يجب أن يقدّم زبدة الرسالة الإسلامية متجاوزاً الخلافات والعصبيات المذهبية، وأن يرسّخ الوحدة التي تمثّل خلاصة الرسالة الإسلامية وتقع منها في موقع القلب. ولكن مثل هذا التقديم بحاجة إلى لغة معاصرة يمكن للشباب المسلم أن يفهمها، وهم الذين لم تمرْ غالبيتهم بتجربة التعلّم في «المدرسة» التقليدية، ولم

يألفوا بالضرورة اللغة الفكرية الواردة في النصوص الإسلامية الكلاسيكية، بالرغم من معرفتهم الجيدة باللغة العربية أو اللغات الإسلامية الأخرى.

إضافة إلى ذلك، فإن دليل المسلم إلى العالم الحديث يجب أن يستند إلى معرفة وثيقة معمّقة بالتقاليد والموروثات الدينية والفكرية الغربية والغرب الحديث. ولا يكفي إطلاق تعميمات مُعيّنة حول الغربيين وتعلّقهم بالمادة، أو ميلهم إلى الحركة الدائبة والتمتّع بالحياة والعمل بجدّ والتزام. ويجب أن يُفهم الغرب بصورة تتجاوز القشور إلى اللبّ، بحيث يتسنّى تفهّم تطوّر الحداثة والجذور التاريخية للأيديولوجيات والقوى الفاعلة والمؤثرة. وقد ظهر في الغرب العديد من المستشرقين الذين درسوا الإسلام من وجهة نظرهم هم، بينما لم يظهر في العالم الإسلامي إلا قلّة من المستغربين الذين يستطيعون دراسة مختلف مناحي الحضارة الغربية من علومها إلى فنونها، ومن الديانات فيها إلى السلوك الاجتماعي، من وجهة النظر الإسلامية.

وأخيراً، وعلى أساس من حقيقة الإسلام وطبيعة العالم الحديث، يمكن رسم «خريطة» يستهدي بها المسلمون، وخاصة الشباب منهم، في خضم هذا العالم المحيّر الذي تصطرع فيه الإرادات والقوى المتعارضة والعناصر المناهضة للدين التي تشكّل المشهد الحديث. ومع توافر معايير الحقيقة التي يقدّمها الإسلام بصورة ناجزة، يمكن للفرد أن يميّز الصالح من الطالح عندما يُواجه بالعناصر المتنوعة لعالم اليوم. ويستطيع الفرد أن يتفهّم التحدّيات التي تشكّلها القوى والأيديولوجيات المختلفة وتضعها في مواجهة النظرة العالمية الإسلامية، وأن يسعى لتوفير ردّ إسلامي عليها. كما يستطيع الفرد، إضافة إلى ذلك، الحصول على السلاح الفكري والمعنوي اللازم كي يحافظ على البقاء والقدرة على التعامل في العالم الحديث دون أن يفقد إيمانه، وربما أتيحت له الفرصة أيضاً لأن يقدّم للآخرين تحدّي الإسلام باعتباره ديناً حيّاً قادراً على توفير معنى للحياة البشرية إلى عالم فقد اتجاهه وتوجّهه.

وتسعى الفصول التالية إلى تنفيذ هذا البرنامج بلغة سهلة إلى حدّ كبير عوضاً عن

الإغراق في كونها أكاديمية متخصصة. ويتوجّه هذا الكتاب بصورة رئيسية إلى الشباب المسلمين الذين يواجهون أوجهاً ومناحى عديدة للعالم الحديث من خلال تجربتهم التعليمية والاجتماعية، لا إلى دارسي الإسلام الراسخين في العلم، أو أولئك الذين لم يتأثروا بوفادة الحداثة. ونأمل أن يساعد هذا الجهد المتواضع أولئك الذين وُضع من أجلهم على تفهّم العالم الذي وضعهم فيه الله تعالى بصورة أفضل، وأن يتمكنوا من حمل مشعل الإسلام في ذلك العالم كما فعل أجدادنا على مدى القرون التي تفصلنا عن الزمن الذي نزل فيه الوحي. وقد يبدو هذا الأمر أكثر صعوبة اليوم من أي وقت مضى، ولكن بتوفيق الله وعونه يمكن تحقيق ما كان تحقيقه صعباً.

وفي الختام، نقدّم جزيل الشكر للسيد سهل قبّاني الذي كان لدعمه الكريم الفضل في صدور هذا الكتاب [في نسخته الإنجليزية]، ونسأل الباري تبارك وتعالى أن يجزيه خير الجزاء كفاء ما قدّم، إنه نعم المولى ونعم النصير.

وما توفيقي إلاّ بالله

سيد حسين نصر

واشنطن العاصمة

القسم الأول

رسالة الإسلام

الفصل الأول

الإسلام ، القرآن الكريم والحديث الشريف

الوحي ومعنى الدين

الإسلام دين يقوم على التسليم لإرادة الله الواحد الأحد وعلى معرفة وحدانيته . إنه دين الخضوع لله ، الوجود الأعلى ، مدبّر الأمر كلّه الذي ترجع إليه جميع الأمور ، فالله هو الأوّل ، الخالق ، الحاكم ، الرزاق ، وهو الآخر ليس بعده شيء . والإسلام أيضاً هو أن يحظى الإنسان بالسلام من خلال عملية التسليم هذه . والإسلام في نهاية الأمر ليس أكثر من أن يعيش الفرد وفق مشيئة الله لكي يحظى بالسلام في هذا العالم والهناء في الآخرة . ولا يرى الإسلام في الدين مجرد جزء من الحياة وحسب ، ولكنه يرى فيه الحياة بمجملها . وفي الواقع ، فإن الإسلام أو «الدين» كما يرى الإسلام نفسه ، هو الحياة ذاتها ، وهو يتضمن ما نعمل ، وما نصنع ، وما نفكر فيه ، وما نستشعره ، إضافة إلى أنه يجيب عن تساؤلنا : من أين أتينا؟ وإلى أين نعود؟ وهذا هو السبب في أن الدين الإسلامي يستعمل دائماً كلمة «الدين» باعتبارها شاملة لجميع مناحي الحياة الإنسانية ، لا تترك شيئاً خارج نطاقها . وفي المنظور الإسلامي التقليدي ليس هناك شيء علماني ، وليس هناك شيء خارج نطاق المملكة التي يحكمها الدين الذي شرعه الله تعالى .

وفي الوقت ذاته يولي الإسلام أهمية قصوى للحقيقة الخالدة التي وجدت منذ البدايات الأولى ، وهي حقيقة التوحيد . ووفق ما جاء في القرآن الكريم ، فقد شهد الإنسان بوحدانية الله وربانيته حتى قبل خلق العالم . وهكذا ، فإن الإسلام لا يقوم

على رسالة عابرة أو منحى معيّن من حقيقة الله الذي هو الإله المطلق، ولكن على الحقيقة المطلقة ذاتها، تلك الحقيقة التي تتميز أكثر من أي شيء آخر بالتفرّد والوحدانية. ويؤكد الإسلام الحقيقة الماثلة بأن الله هو الأحد، الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، كما ورد في القرآن الكريم، وأنه المتعالي فوق جميع الأشياء. لهذا نجد أن الحقيقة المركزية للإسلام مضمنة في شهادة «أن لا إله إلا الله»، التي من بعض معانيها أن الله واحد لا شريك له. وهذا المعتقد يقع في صلب العقيدة بحيث نجد في الإسلام أن الله يغفر الذنوب جميعها إلاّ الشرك بالله.

وهذا المفهوم التوحيدي للرسالة الدينية الذي يقدّمه الإسلام ينسحب أيضاً على تاريخ البشرية بمجمله. فالإسلام وُجد منذ البداية، وآدم كان مسلماً لأنه كان النبي الأول وشهد بوحدانية الله. ولكن هذه الوحدانية جرى نسيانها تدريجيًا، ذلك أن طبيعة البشر تجنح إلى النسيان. غير أن الله تبارك وتعالى كان يرسل رسلاً آخرين دائماً لتجديد رسالة التوحيد، وليعيد الإنسان إلى دائرة الوعي بالواحد. ومن هنا، نجد أن هناك سلسلة من الأنبياء الذين كانوا مسلمين بأعمق ما يحمله هذا الوصف من معنى، بالرغم من أنهم أقاموا ديانات بأسماء مختلفة. ولهذا يشير القرآن الكريم إلى إبراهيم باعتباره مسلماً حنيفاً، أي مسلماً اتبع الدين القويم دين الفطرة بالرغم من أنه عاش قبل آلاف السنين من نبوّة محمد عليه السلام وبدء نزول الوحي. والقرآن نفسه يدعوه بالمسلم لتأكيد الفكرة القائلة بأن الدين المستند إلى التوحيد ليس جديداً ولكنه مترادف مع التاريخ الديني للبشرية. فليس هناك زمن غابت فيه الديانة الإلهية التي تدعو إلى عبادة الإله الواحد، فقد كانت دائماً موجودة هنا أو هناك. ولكن لدينا تعدداً في الديانات نظراً للفقدان التدريجي لهذه الرسالة، وضرورة أن يُعاد التأكيد عليها مرّة بعد مرة من خلال تتابع الوحي.

وبمعنى آخر، إذاً، فإن الإسلام هو الدين الذي جاء لا ليحمل معه الجديد بل ليعيد تأكيد حقيقة التوحيد التي كانت موجودة دائماً. وهو دين عالمي، دين الفطرة. وهو عودة إلى الميثاق الأساسي، ميثاق الفطرة، بين الله والإنسان، الذي لم يُعط الإنسان بموجبه مهمة الخضوع لله، أي أن يكون عبداً لله، وحسب، بل

جُعل بموجبه أيضاً خليفة الله على الأرض، متمتعاً بالعديد مما منحه الله تعالى وأعطاه مما يستوجب من الإنسان أن يظل دائماً شاكراً لله نعمه. ويتحقق هذا بأن يكون الفرد واعياً بوحدانية الله، شاهداً بهذه الوحدانية، وبأن يستخلص جميع ما يترتب على وجود هذه الوحدانية من نتائج.

ومن وجهة نظر أخرى، فإن الإسلام هو خاتم الديانات. ومحمد عليه الصلاة والسلام هو خاتم الأنبياء، وقد أثبت مرور أربعة عشر قرناً من تاريخ البشرية صحة هذه المقولة عن كون الإسلام هو الدين النهائي. ومنذ وفاة النبي محمد ﷺ، لم تظهر ديانة رئيسة على وجه الأرض، وليس هناك مما ظهر ما يقارن بالديانات التي سبقت الإسلام مثل المسيحية، أو اليهودية، أو الزرادشتية وما شابهها. فقد ظهرت حركات دينية هنا وهناك من وقت لآخر، أو تفرّعات لديانتين التقتا كما حدث في الهند، ولكن لم يظهر نبي كنبي الإسلام، ولم تظهر رسالة عالمية من السماء مثل الإسلام منذ القرن الأول للهجرة/ السابع الميلادي، ولن تظهر أية رسالة حتى نهاية العالم. ولهذا، فالإسلام هو خاتم الديانات للدورة الحالية لتاريخ البشرية، وهو الديانة الأخيرة من الديانات العالمية الرئيسية. والإسلام، من خلال تعبيره الأكمل والأكثر كلّية وتماماً عن عقيدة الوحدة ومن خلال تطبيقها على جميع مناحي الحياة البشرية، يعتبر هو ذاته التمام والاكتمال لرسالة الوحدة. ولهذا جاء في الآية الأخيرة التي أُنزلت على النبي ﷺ، والتي تلاها النبي في خطبة حجة الوداع، قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

ومن هنا، فإن الإسلام هو من جهة، الدين الأصلي، دين الفطرة، الموجود دائماً، والذي هو في طبيعة الأشياء، دين الوحدة التي أرسل جميع الأنبياء لتأكيدها على مدى التاريخ، وهو من جهة أخرى الدين النهائي، وخاتم هذه السلسلة النبوية الطويلة، التي يقال تقليدياً إنها تتكون من ١٢٤,٠٠٠ نبيّ جاءوا جميعهم ليشهدوا بوحدانية الله. ومفهوم الدين هذا في الإسلام في غاية الأهمية لفهم الدين الإسلامي نفسه بذاته وبظهوره التاريخي لأن معظم الديانات الأخرى استندت إلى

مؤسسها، الرسول، أو إلى حدث تاريخي معين كما هو الحال في المسيحية، أو إلى شعب تاريخي كما هو الحال في اليهودية، بينما لا يقوم الإسلام مستنداً إلى حدث تاريخي معيّن، ولا حتى إلى رسول معين، ولا إلى شعب معين. فالإسلام يقوم مستنداً إلى وحدانية المطلق، الله تعالى، الحقيقة المطلقة، وطبيعة الإنسان التي تتصف بالفطرة، وإلى الإنسانية جمعاء لا إلى شعب بعينه كالعرب أو الفرس أو الأتراك، ولا إلى حدث معين. والأساس الذي يقوم عليه الإسلام هو طبيعة الحقيقة، ويتوجه الإسلام في خطابه إلى ما في طبيعة الأشياء. وقد قُدّر أن الله تعالى أراد أن يحدث التأكيد الأخير لصواب ما يتصل بطبيعة الحقيقة مُتزامناً مع نزول القرآن الكريم. ولكن كان هناك تأكيدات أخرى لوحدة الله قبل ذلك. فالحقيقة المطلقة للإسلام المُضمّنة في شهادة أن لا إله إلا الله، لم تتبدَّ للبشرية لأول مرة نتيجة للوحي الذي أُنزل به القرآن الكريم على النبي محمد ﷺ في الجزيرة العربية في القرن الأول الهجري / السابع الميلادي، بل إنها تأكيد للحقيقة التي كانت قائمة دائماً، وستظل.

ولهذا نجد لدى المسلمين منظوراً غير تاريخي حول حقيقة الدين. فالدين لا يعتمد على حدث تاريخي من مثل مولد السيد المسيح كما هو الحال في المسيحية مثلاً. ولا يعتمد على حقيقة مُعيّنة، سواء أكانت تاريخية أم غير ذلك، ولكن على حقيقة قوامها ماهيته، وهي الحقيقة المحفورة في قلب الإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض، مخلوقاً خُلق ليعكس أسماء الله وصفاته. وقد خلق الإنسان في هذا العالم ليؤكد حقيقة الله تعالى المطلق، الواحد الأحد الذي خُلق الإنسان في هذا العالم لطاعته. ويجب على المسلم أن يعيش وفقاً لإرادة الله الذي خلقه. ولهذا نجد أنه على مدى التقاليد الإسلامية الممتدة، كان المسلمون دائماً يتحدثون لا عن الإسلام وحسب باعتباره دينهم، ولكن أيضاً عن الدين بالصورة المطلقة، وقد أكّدوا حقيقة الدين الحنيف، دين الفطرة الأساسي الباقي الذي وُجد دائماً في قلب جميع الرسالات التي جاء بها الأنبياء و رسل الله خلال تاريخ البشرية. ولهذا أيضاً دُعي المسلمون من النبي ومن خلال الآيات الكريمة لحماية المؤمنين بالديانات الأخرى ما داموا يؤكدون وحدة الله ولا يقعون في فخ أي شكل من أشكال الشرك بالله.

ومن وجهة النظر الإسلامية، فإن الدين هو في طبيعة الإنسان وفطرته، وليس شيئاً مضافاً إليها بالصدفة. وهو ليس ترفاً ولكنه علّة الوجود الإنساني. والدين وحده هو الذي يسبغ على الحياة البشرية كرامتها، التي تتيح للإنسان أن يحيا كامل الحقيقة أو الفطرة، الطبيعة، التي أسبغها الله تعالى عليه، والتي وحدها توفر المعنى الغائي للحياة البشرية. والدين في نظر الإسلام يعتبر ضرورة للوجود الإنساني، ودونه يعيش الإنسان دون ذاته ويكون إنساناً بصورة عرضية. ولا يستطيع الإنسان أن يحقق ذاته بشكل كلّي إلا بالإيمان بالدين، وبقبول الميثاق الأصلي المعقود بين الإنسان والله تعالى. ومن الصعب جداً على العقلية الإسلامية أن تتفهّم الإلحاد، وأن تتفهم كيف يمكن للبشر أن يعيشوا دون دين، وأن تستوعب كيف يمكن للبشر أن يواصلوا حياتهم على مداها دون أن يستشعروا حضور الحقيقة السامية التي هي الله تعالى. ومن هذا المنطلق أيضاً يصعب كثيراً على المسلمين أن يروا الناس في العصر الحديث في الغرب خارج نطاق التصنيف كمسيحيين أو يهود أو أتباع غير متدينين لديانات أخرى، وأن يروهم كأناسٍ لا يدينون بأي دين على الإطلاق، فالغالبية العظمى من المسلمين مستمرة في رؤيتها للدين باعتباره ركناً أساسياً راسخاً للحياة البشرية.

إضافة إلى ذلك، ليس هناك خصوصية محددة في المنظور الإسلامي فيما يتصل بالدين في معناه المطلق. والخصوصية الوحيدة التي يفرضها الإسلام على مفهومه للدين هي الحقيقة المتمثلة في أنه يعتبر الإسلام التعبير النهائي في سلسلة طويلة من تباشير الأنبياء المستندة إلى القول بوحدة الله تعالى ورسالته الموجهة لمختلف الشعوب في مختلف الأرجاء، والأصقاع الجغرافية، وحقب تاريخ البشرية.

الإسلام-الإيمان-الإحسان

إن الدين الذي أوحي به في القرآن الكريم من خلال النبي محمد ﷺ يُدعى عادة بالإسلام، ولكن القرآن يشير في أحيان كثيرة إلى الذين آمنوا بهذه الرسالة على أنهم « المؤمنون » أي الذين لديهم الإيمان. كما أن كلمة الإحسان وكلمة محسن، أي الذي يتمتع بالإحسان، تستعملان في القرآن الكريم والحديث الشريف. وفي

سبيل التفهّم الكلّي لمعنى الدين في سياقه الإسلامي، من الضروري تفهّم التعريف التقليدي للكلمات العربية الثلاث: الإسلام، والإيمان، والإحسان. أما بالنسبة للإسلام، فإن كل مسلم تعلّم المبادئ الأولية لدينه يعرف تماماً أن هناك أركاناً مُعيّنة للإسلام، وهي الشهادتان: أشهد أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة خمس مرات في اليوم، وصوم رمضان، والحج إلى بيت الله الحرام إذا ما انطبقت الشروط والضوابط التي وضعتها الشريعة لمن يقوم بالحج عند الاستطاعة، وإيتاء الزكاة. وقد أضاف بعضهم الجهاد أو الجهد المبذول لتحقيق مشيئة الله كما عبّر عنها دينه، باعتبار الجهاد الركن السادس من أركان الإسلام، مع أن الجهاد مُضمّن بشكل ما في جميع الأركان الأخرى، لأن تحقيق أيّ من الأركان الخمسة يستوجب من الفرد أن يكرّس جهده في سبيل الله. وحتى يكون الإنسان مسلماً صالحاً عليه أن يكرّس جهده، وأن يقوم بالجهاد بأوسع ما تعنيه هذه الكلمة.

أما بالنسبة للإيمان، فتعريفه مضمّن في الحديث الشريف الشهير الذي يظهر فيه جبريل عليه السلام للنبي صلّى الله عليه وسلم، مثلما تضمّن الحديث تعريف الإسلام والإحسان[1]. ففي الحديث، يُعرّف الإيمان على أنه الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. ومن الأهمية بمكان أن نتبيّن أنه وفقاً لهذا

---

(١) نص الحديث كما ورد في صحيح مسلم (الجزء الأول بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص١٥٦ـ١٦٠): ثم قال (عبدالله بن عمر): حدثني أبي عمر بن الخطاب، قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر، لا يُرَى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي ﷺ فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال، يا محمد، أخبرني عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلاً. قال: صدقت؛ قال: فعجبنا له يسأله ويصدّقه، قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت، قال: فأخبرني عن الإحسان، قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، قال: فأخبرني عن الساعة، قال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل، قال: فأخبرني عن أماراتها، قال: أن تلد الأمَةُ ربّتَها، وأن ترى الحُفاة العراةَ العالةَ رعاءَ الشاة يتطاولون في البنيان، قال: ثم انطلق فلبثت مليّا ثم قال لي: يا عمر، أتدري من السائل؟ قلتَ الله ورسوله أعلم، قال: إنه جبريل أتاكم يعلّمكم دينكم.

الحديث الشريف لا يكفي أن يؤمن المؤمن بالله والنبي محمد ﷺ بل عليه أن يؤمن أيضاً بالرسل (بصيغة الجمع)، ولا بالقرآن الكريم وحده وهو الكتاب الأسمى الذي يعتبر الكتاب المقدس للإسلام بل بجميع الكتب السماوية، وليس بهذا العالم وحده بل بالعالم الآخر أيضاً، بالمعاد، ولا بالقوى المنظورة للإنسان وحدها ولكن بملائكة الله أيضاً الذين يقومون بدور بالغ الأهمية في الوصف القرآني لحكم الكون ولعلاقة الإنسان بالباري.

وفيما يتصل بالإحسان، فإنه يُعرّف أيضاً في الحديث الشريف الشهير كما أسلفنا. والإحسان هو أن يعبد الإنسان الله كأنه يراه فإن لم يكن يراه فإن الله يرى الإنسان (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك). ومن هنا، فإنه يعني أن زخم العيش وكماله وفقاً لأعمق المعاني الدقيقة للعقيدة الدينية لا يتأتّى إلا إذا تبيّن الإنسان بصورة تامة معنى إنسانيته. وبمعنى آخر فإن الدين أو الإسلام، وهما لدينا صنوان، لا يشتمل فقط على العنصر الأول أو الإسلام الذي يتكون من القول بالشهادتين والممارسات الأساسية النابعة من القانون الإلهي (إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً)، بل يشتمل أيضاً على الإيمان. وإضافة إلى ذلك، فإنه يشتمل أيضاً ـ وعلى أعلى المستويات ـ على الإحسان، وهو فضيلة، أو جمال الروح التى تمكّن الإنسان من العيش بانصياع كامل لمشيئة الله، وأن يعبده بكمال، وأن يستذكر مشيئته في جميع الأوقات، وأن يذكره في كل لحظة وعلى أعلى المستويات، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿فاذكُروني أذكُركم﴾ [البقرة: ١٥٢]. وقد أكّد القرآن هذا المعنى أيضاً في قوله تعالى: ﴿ألا بذِكْرِ اللّه تَطْمَئِنُ القُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨].

القرآن الكريم

إن القرآن الكريم، القرآن المجيد، هو الحقيقة المركزية المقدسة في الإسلام. ومعانيه، وكلماته، وأصواته، والحروف التي كتبت بها كلماته والكتاب الفعلي الذي ضمّ هذه الحروف، كلّها جميعاً تعتبر مقدسة لدى المسلمين. والقرآن ليس

مجرد ما نقله البشر من كلام الله عز وجل، بل هو كلام الله تعالى كما أوحي به حرفياً إلى النبي محمد ﷺ الذي بشر بالإسلام باللغة العربية، التي اختارها جلّت قدرته لوحيه الأخير، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** (٢)﴾ [يوسف: ٢].

ومقارنة بالعديد من الكتب المقدسة الأخرى الضاربة في القدم والتي لا نعرف تاريخ جمعها، فإن القرآن أوحي به في وضح نهار التاريخ دون لَبس أو إبهام بحيث نعرف على وجه الدقة متى بدأ نزول الوحي ومتى توقف. وخلال السنوات الثلاث والعشرين للرسالة النبوية لمحمد بن عبد الله - صلوات الله وسلامه عليه - أُنزل القرآن من خلاله للبشرية جمعاء، وكان أول ما أُنزل الآيات الافتتاحية لسورة العلق التي جاء الوحي بها من خلال الملاك جبريل على جبل النور إلى النبي محمد عندما كان في الأربعين من عمره، أما القسم الأخير من الوحي فجاء عندما كان النبي في الثالثة والستين، قبل فترة قصيرة من وفاته. وعلى مدى هذه السنوات الثلاث والعشرين نزل القرآن على النبي ﷺ في مناسبات متعددة، أحياناً وهو يتحدث مع الناس، وأحياناً أخرى وهو يمشي، وفي أحيان حتى أثناء ركوبه. وفي كل حالة كان النبي ﷺ ينطق بكلمات الله ويقوم أصحابه بحفظها وتذكّرها بما حبا الله به العرب القدماء من ذاكرة قوية متميزة، وهم البدو الرحّل أصحاب التراث الشعري الغني. وقد جمعت السور بالتدريج، وكتبت أحياناً على عظام الإبل، وأحياناً أخرى على ورق البردي، ولكنها في معظم الأحيان حفرت و حفظت في قلوب وصدور الصحابة الذين سمعوا النطق بالآيات الكريمة من فم النبي ﷺ. وبالتدريج أصبحت هناك دائرة أوسع من المسلمين تحفظ القرآن غيباً خارج نطاق مجموعة الصحابة.

وبعد انتقال النبي الكريم ﷺ إلى الرفيق الأعلى، ومع ميل عدد حفاظ القرآن الكريم إلى التناقص نتيجة للحروب وحالات الوفاة الطبيعية، شعر المجتمع الإسلامي بضرورة تدوين القرآن الكريم ونشره في نهاية الأمر. وهكذا جرى جمع ما كان قد دوّن على أيدى الكتّاب الأوائل وخاصة علي وزيد في فترة حياة النبي

محمد ﷺ وفترة خلافة أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه. وأخيراً، وفي خلافة عثمان بن عفان جمع النص الكامل للقرآن الكريم ورتّب ونُظّم وفق توجيهات النبي ﷺ ذاته، مما نتج عنه الترتيب الذي نعرفه حالياً لسور القرآن الكريم المائة والأربع عشرة. وقد نسخت النُسخ من تلك النسخة المدونة الثابتة المحدّدة وأُرسلت إلى الأركان الأربعة للعالم الإسلامي المنشأ حديثاً.

ووفق هذه النسخة من القرآن جرى نسخ جميع النسخ الأخرى، وليس هناك اختلافَات في نص القرآن، كما لم تجر عليه أية مراجعات. فهناك نص واحد يقبله جميع المسلمين، من السنة والشيعة والمدارس الفقهية الإسلامية الأخرى، وهذا الكتاب الواضح المحدّد الذي لا يقبل اللبس أو الإبهام يشكّل المصدر المركزي للحقيقة والهداية لجميع المسلمين.

كما يجب أن نتذكر أيضاً أنه بالرغم من أننا ننظر إلى القرآن الكريم الآن على أنه كتاب مخطوط، فإنه كان في الأصل وحياً جهورياً، كلمة موحى بها صوتياً. فقد سمع النبي ﷺ كلمات النص المقدّس، وأحاطت به الكلمات وعانقته. وهذه القوة التي يتّسم بها القرآن الكريم باعتباره الكلمة المنطوقة تظلّ إلى يومنا هذا حقيقة مركزية للنص المقدّس. ولهذا السبب فإن العديد من المسلمين من غير العرب والذين لا يعرفون العربية يتأثرون في أعمق دخائل نفوسهم عندما يستمعون إلى تلاوة القرآن الكريم. فهناك قوة قدسيّة في أصوات كلمات الله تعالى تهزّ أعماق الروح لدى المسلم حتى ولو لم يفهم معنى الكلمات بالعربية.

وهناك، بالطبع، العديد من العلوم المرتبطة بالقرآن من مثل علم الإحصاء، أي تعداد الآيات في مختلف السور، وعلوم الترتيل، والقراءة، والتجويد، وجميعها ترتبط بقراءة القرآن وتجويده، ولَفْظ أصواته. وهناك أيضاً علوم التفسير والتأويل التي تطوّرت بدرجة كبيرة من القرون الأولى من التاريخ الإسلامي. وفي الواقع، كان هناك منذ البدايات الأولى تقليد شفوي يتمثّل في شرح القرآن وتفسيره بدأ بتعليم الرسول الكريم هذا النهج لأصحابه، واستمر من جيل إلى جيل. وعلى أساس هذا التقليد الشفوي، والحديث نفسه بالطبع الذي يعتبر أول تفسير وشرح

للقرآن، بدأ الشرّاح والمفسّرون بكتابة جميع أنواع التفاسير والشروح التي تتراوح بين تلك التي تُعنى بالقواعد والتراكيب اللغوية في القرآن وتلك التي تُعنى بالأفكار الاجتماعية فيه، والتي تتصل بالمبادئ الروحية والأخلاقية. وهذه التفاسير تتراوح بين أقدمها التي يعود تاريخها إلى الصحابة، وإلى الحسن البصري والإمام جعفر الصادق، وبين الأعمال الشهيرة التي جاءت بعدها مثل تفسير الطبري وتفسير الزمخشري. وقد استمر العمل في وضع تفاسير القرآن على مدى القرون. وكل جيل من المسلمين أعدّ تفاسير للقرآن الكريم في محاولة لاستخلاص معانيه وحكمته الضرورية لحياة ذلك الجيل من المسلمين في الظروف التي وجدوا أنفسهم فيها. وفي الواقع، فإن الفهم المتعمق للنصوص المقدسة اعتمد دائماً على التفاسير، تلك التفاسير الحكيمة التي وضعت على مدى القرون، والتي تشكّل تراثاً بالغ القيمة لجميع المسلمين الذين يريدون فهم معاني كلمات الله.

إن كتاب الله العزيز هو في الوقت ذاته القرآن، والفرقان، وأمّ الكتاب، والهدى، والحكمة. وهو مصدر جميع المعرفة، وجميع الحكمة، وجميع الهدى للمسلمين. وكل ما له علاقة بالقرآن يتصل بالله عز وجلّ الذي أوحى به. وهناك أولاً وقبل كل شيء في القرآن بلاغة رائعة هي المعجزة المركزية للإسلام، فبلاغة القرآن لم يكن لها نظير حتى لدى أكثر البشر بلاغة لأنه من المستحيل مقارنة لغة البشر بلغة الباري. ففي القرآن الكريم حضور قدسيّ انتقل باللغة العربية من كونها لغة بشرية إلى لغة قدسية تمتلك قوة قدسية لا يمكن أن تعادلها أية لغة بشرية في أي وقت. ونتيجة لهذا الحضور القدسي فإن كل آية تُتلى تضع الإنسان بشكل أو بآخر في مواجهة الله وتعيده إلى خالقه. وهناك نوع من الحضور الغامض الذي يشعّ من جميع آيات النص القُدْسي، وحتى تلك الآيات التي يبدو أنها تعالج الشؤون اليومية الدنيوية. وفي القرآن الكريم حضور قدسي يجذب الإنسان إلى الله مهما كان الجزء الذي يقرأه الإنسان من القرآن ومهما كانت الرسالة التي تنقلها الآية التي يقرأها.

والقرآن بمجموعه يدعو الإنسان للعودة إلى الله. ولا يقتصر على توفير الهداية للحياة في هذا العالم ولكنه أيضاً يدعو الإنسان باستمرار للعودة إلى الأصل، إلى

البداية. وهذا هو السبب في أننا نجد في أحيان كثيرة أن آيةً أو أكثر من الآيات التي تُعنى بتقديم أفكار معينة متصلة بالنظام الإنساني أو الاجتماعي وقد تخللتها الدعوة للعودة إلى الله، وذكر اسمه تبارك وتعالى. وبهذه العودة وهذا الذكر فإن جميع هذا النظام المخلوق، في واقع الأمر، يحظى برضا الله وبركاته، ومنهما يستمدّ مقوماته، وشرائعه.

إن القرآن الكريم يشتمل في الوقت ذاته على علم الحقيقة أو علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، أو ما يمكن أن نسميه علم الطبيعة المطلقة للأشياء، وعلى ميثاق أخلاقي هو الأساس الذي يقوم عليه القانون الإسلامي، وعلى تاريخ مقدس. ويتضمن القرآن تعليمات ميتافيزيقية بمعنى أنه يشرح التعليمات المتصلة بطبيعة الحقيقة. وفي الواقع، فإن معظم الآيات في القرآن لا تُعنى بالقوانين أو الأخلاق ولكن بطبيعة الحقيقة، وأكثر ما يكون بطبيعة الله، الحقيقة السامية المتعالية، الحقيقة الواحدة، التي تسمو على كل ما نستطيع استيعابه وتصوّره، وتجاوزه، وتظلّ مع ذلك مصدر كلّ ما هو موجود. ويُعنى القرآن الكريم أيضاً بطبيعة العالم، لا العالم الطبيعي الحسّي وحده بل وفي المقام الأول العالم الملائكي، العالم الذي خلقه الله فوق العالم الذي يحيط بنا، فوق العالم المرئي. وأخيراً، فهو يُعْنى بالعالم المرئي.

وهناك إشارات ثابتة في القرآن الكريم إلى عالم الطبيعة، إلى ما خَلَقه الله، والذي يعتبره القرآن بصورة ما جزءاً لا يتجزّأ من العالم الذي يتوجه إليه. والعديد من آيات القرآن الكريم يبدأ في الواقع بالله يُقسم بما خَلَقه مثل الشمس والقمر أو الحقائق الأخرى التي خلقها. وعندها فقط يجري الإعلان عن الرسالة التي تحملها بقية الآية. وهناك مشاركة للنظام المخلوق، لعالم الطبيعة، في الوحي القرآني، ويبدو أن القرآن، بالرغم من توجهه إلى الإنسان، يتضمّن أيضاً الدوائر والمجالات غير الإنسانية من خَلْق الله.

والقرآن الكريم يتضمن أعمق المَبادئ المتصلة بطبيعة الحقيقة المطلقة، من خلال كشفه بطريقة مذهلة غاية في الروعة عن وحدانية الله تعالى، وجلاله،

وتعاليه، وفي الوقت نفسه حبّه، ورحمته، وقُرْبه، فمن جهة، يؤكد القرآن أنه لم يكن له كفُواً أحد، وأنه المتعالي، المتكبر، ذو الجلال والإكرام. ومن جهة أخرى، يؤكد أن الله أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد. وهنا نجد في الوقت ذاته، إذاً، مبدأ تسامي الله ومبدأ قربه، مبدأ أنه قريب إلى الإنسان وأنه يوجّه حياتنا بصورة حميمة إلى درجة كبيرة، فهو أقرب إلينا من أنفسنا.

ثم هناك المبدأ الكلّي عن العالم الوسطي بين الله والإنسان، ذلك النظام العظيم من الملائكة الذي يشير إليه القرآن مرّة بعد مرّة في سياقات مختلفة. فالملائكة هم الأدوات التي يحكم الله من خلالها الكون وهم يشكّلون المستويات المتوسطة للحقيقة بين الإنسان والله. كما أن هذه العوالم المتوسطة تتضمن أيضاً عالم الجن الذي يشير في الواقع إلى القوى النفسية، بينما تعتبر الملائكة مخلوقات روحية. وأخيراً، فإن عالم الطبيعة، العالم الذي يحيط بالإنسان، يؤخذ بعين الاعتبار بصورة جدّية لا باعتباره خلفية للحياة الإنسانية وحسب، ولكن باعتباره مشاركاً في الحياة التي أرادها الله تعالى لجميع مخلوقاته. والوحي القرآني عمل بصورة ما على أسلمة جزء من الكون، الجزء الذي يعيش المسلم فيه ويموت، والنظام الطبيعي يشارك في الوحي القرآني للمسلم مثلما يشارك العالم الإنساني الذي يتوجّه إليه القرآن بصورة مباشرة بدرجة كبيرة.

والرسالة الثانية الهامة للقرآن أخلاقية. وهي تتصل بالمبادئ الأخلاقية التي يجب أن يعيش الإنسان بمقتضاها، وبتطبيق هذه المبادئ. ويُذكَّر الإنسان مرةً بعد مرةً بالنتائج النهائية لأفعاله، ومؤدّاها أن أفعالنا الإنسانية لا تؤثر علينا في هذا العالم وحسب بل في العالم الآخر أيضاً، وأن الله تعالى ينتظر منا أن نفعل خيراً، وأن نتّصف بالعدل، والرحمة، والتقوى. ولا يقتصر الأمر في القرآن الكريم على ذكر ذنوب محدّدة مثل السرقة، أو القتل، أو الزنا، وما شابه ذلك، ولكن يتعدّاه إلى ذكر المبادئ العامة للخير والشر، والحاجة إلى العيش وفق مشيئة الله والنتائج المترتبة على الخروج عنها، فجميعها جرى التأكيد عليها في القرآن الكريم. وربما كانت أكثر الكلمات تكراراً في القرآن في هذا المجال هي كلمة التقوى، التي تعني

مخافة الله كما تتبدّى في حياة البشر وأفعالهم. والله يأمر الإنسان على الدوام بالعيش في ظلال التقوى، وأن تهدي حياته مخافة الله، وهو يعلم أنه إذا فعل شراً فسيلقى جزاءه دائماً. ومع ذلك، يضيف القرآن الكريم، أن الله رحيم وأن عدله وجزاءه توازنهما دائماً رحمته وغفرانه. وفي الواقع، ووفقاً لحديث شهير فقد كُتب على عرش الله «رحمتي سبقت غضبي». وبالطبع فإن جميع سور القرآن الكريم باستثناء واحدة، تبدأ بالجملة التي تبدأ بها جميع النشاطات الإسلامية، وهي «بسم الله الرحمن الرحيم». ومن هنا نلحظ التأكيد على الرحمة الإلهية.

ومن خلال الأسماء التي تشير إلى الرحمة الإلهية خُلق العالم، وبها بدأ القرآن الكريم، لا بالأسماء المتصلة بالغضب الرباني أو الجلال الرباني، مثل المنتقم الذي ينتقم من الذين يفعلون الشرّ، أو الأسماء الأخرى من هذا القبيل. وإذاً، وبالرغم من أن القرآن الكريم يذكر بتأكيد مَنْحى العدالة الربانية، وأهمية فعل الخير ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، فإنه يؤكد أيضاً أنه يمكن دائماً طلب المغفرة من الله وأن الرحمة الربّانية موجودة في كل لحظة من الحياة البشرية، كما ورد في الآية الكريمة ﴿لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزُّمر: ٥٣].

والقواعد الأخلاقية المذكورة في القرآن الكريم هي أسس قوانين الإسلام، أي الشريعة. وبعض عناصر الشريعة مذكورة بصورة واضحة في القرآن الكريم (*)، مثل قوانين الإرث. ولكن العديد من الأوامر والنواهي تجد جذورها في القرآن حيث ترد مجملة فقط، ولكنها تحظى بالتفصيل من خلال السنة النبوية الشريفة ومن خلال آراء المجتمع الإسلامي وممارسة القياس استناداً إلى المصادر المذكورة أعلاه.

وأخيراً، فإن القرآن الكريم يشتمل في سوره على تاريخ مقدس، إذ أنه يروي لنا قصص حياة الأنبياء من آدم ومَنْ جاء بعده، وتاريخ مختلف الشعوب والأحداث. والعديدُ من الأنبياء العظام في عالم الساميين، من الذين ذكروا في العهد القديم، ذكروا أيضاً في القرآن الكريم، بالرغم من عدم تطابق الروايات بالضرورة. فكثير

* في أحيان كثيرة يشير المؤلف إلى القرآن الكريم على أنه «النص المقدّس»: Sacred Text

من الشخصيات الأساسية، مع ذلك، مثل إبراهيم، وموسى، والمسيح ـ عليهم السلام جميعاً ـ الذين يعتبرون شخصيات مركزية في اليهودية والمسيحية، يحظون بالاهتمام والتقدير بدرجة كبيرة في الإسلام. وهناك، إضافة إلى ذلك، بعض الأنبياء الآخرين مثل لقمان وأنبياء آخرين من العرب الساميين الأقدمين لم يذكروا في العهد القديم، ولكن ذكرهم ورد في القرآن الكريم. وهناك تاريخ مقدّس يرتبط بهؤلاء وغيرهم من الشخصيات يكشف عنه القرآن الكريم في مناسبات متعددة. وبعض هذه الروايات مثل تضحية إبراهيم، وقصة يوسف، وتاريخ حياة المسيح ومريم، تشكل عناصر بالغة الأهمية في الوعي الديني للمسلمين، بسبب الأهمية المركزية لهذه الروايات في القرآن الكريم. كما يقوم موسى ﷺ أيضاً بدور في منتهى الأهمية، والعديد من الآيات في القرآن الكريم مخصصة لمراحل من حياته.

والتاريخ المقدس المذكور في القرآن الكريم، مع ذلك، لم يُقصد به إعلام الإنسان بالتاريخ العادي للبشرية، بل كانت الغاية الأساسية منه تعليم المبادئ الأخلاقية والروحية. وهناك دائماً دروس أخلاقية وروحية يمكن أن تستفاد من التاريخ المقدس الذي يشتمل، في أعمق معانيه، على المعركة التي تدور في داخل أرواح البشر بين قوى الخير والشر، بين مختلف اتجاهات الروح وميولها، على الرغم من أن هذا التاريخ هو بالطبع أيضاً التاريخ الخارجي للشعوب التي سبقت ظهور الإسلام مروياً من وجهة نظر الحكمة الإلهية. ولهذا، هناك دروس روحية مستفادة من هذا القصص القرآني، إضافة إلى الدروس المتصلة بتاريخ البشرية قبل نزول القرآن الكريم ذاته.

ومن هنا نرى أن القرآن الكريم يشتمل على كل ما دعا إليه الدين الإسلامي، بمعنى أن كل ما هو إسلامي، سواء أكان القوانين، أم الفكر، أم التعاليم الروحية والأخلاقية، وحتى التعبيرات والتشكّلات الفنيّة، يجد جذوره في التعاليم الظاهرة أو المجملة للنص القدسي. إن المسلم يولد وصوت القرآن الكريم في أذنيه، لأنه

عادة ما يؤذن بالشهادتين الواردتين في القرآن الكريم، في أذن الطفل عند ولادته.

ويعيش على مدى حياته محاطاً بصوت القرآن الكريم الذي يخترق المدينة الإسلامية التقليدية والريف، وإلى حد ما حتّى المدينة الإسلامية الحديثة. وأخيراً، يتوفى وصوت القرآن الكريم يتردد صداه من حوله. إن المسلم، سواء أكان ذكراً أم أنثى، يشنّف أذنيه بالقرآن مرتلاً، من المهد إلى اللحد. ومحبة القرآن الكريم والإخلاص لتعاليمه أمران ظلا على المدى قضية مركزية لكل جيل من المسلمين، وتظل مركزيةً في يومنا هذا، وستظل على هذا النحو ما بقي الإسلام حياً على وجه هذه البسيطة.

السنة والحديث

يُعتبر النبي محمد ﷺ الذي جاء بالإسلام أكمل البشر في نظر المسلمين، وفي الواقع فهو في نظرهم أشرف المخلوقات. وقد أسبغ الباري جلّ وعلا عليه جميع الفضائل، وزيّنه بأقصى درجة من الكمال يمكن للإنسان أن يصلها. وكما ورد في القرآن الكريم فإن النبي ﷺ لم يكتسب النبوّة بجهده الذاتي ولكنه اختير لها من لدنه تعالى. إضافة إلى ذلك، فإن جميع الفضائل تحققت لديه بصورة تامّة. ومن هنا، فهو يعتبر لدى المسلمين المثال الأكمل الجدير بأن يقتدى به في حياة البشر. وهو الإنسان الكامل، ويشير إليه القرآن الكريم باعتباره أسوةً حسنة جديرة بأن يقتدى بها، في قوله تعالى ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١].

ونتيجة لذلك، فإن حياة النبي، وخاصة في السنوات الثلاث والعشرين التي شهدت رسالته النبوية، كانت على الدوام في نظر المسلمين النموذج الذي يحتذى في حياة البشر. وحياته، منذ بدايتها إلى نهايتها، دُرست مرّة بعد مرّة من قبل جميع أجيال المسلمين على مدى العصور منذ عصره حتى عصرنا هذا، ويعود هذا ببساطة إلى أن جميع المؤمنين سعوا لكي يستمدّوا من تلك الحياة الهداية والإرشاد لحياتهم، ويستلهموا منها مفاتيح لفهم مشيئة الله ومعنى كلامه الذي أوحى به كاملاً من خلال النبي محمد ﷺ أثناء رسالته النبوية.

ولدى معظم المسلمين بعض المعرفة بحياة النبي. فهم يعرفون أنّه ولد في عائلة

عربية كريمة نبيلة في مكّة المكرمة، وأنه أصبح يتيماً في بواكير حياته، وأن جدّه وعمّه ربّياه، وأنه أظهر في مرحلة مبكرة من عمره قدراً كبيراً من الفضائل الأخلاقية إلى درجة سمّي معها الصادق الأمين، حتى من قبَل أولئك القرشيين الذين انقلبوا ضده من بعد، وأنه حظي بمحبة جميع بني البشر الّذين كانوا حوله، وأنه كان يتمتع إلى درجة كبيرة ملحوظة بفضائل الشهامة، والمحبة، والتعاطف. ويعرفون أنه كان يكسب رزقه في مرحلة مبكرة من عمره من خلال العمل في تجارة امرأة ثرية من مكة، هي السيدة خديجة، التي غدت زوجته من بعدُ وأنجبت أول أبنائه. ومنذ أن كان في الخامسة والعشرين عندما تزوجها حتى بلغ الخمسين عند وفاتها، كانت زوجته الوحيدة، وقد وفرت له خلال هذه المدّة قدراً كبيراً من الدعم والمساندة.

ومن المعروف أيضاً أن النبي محمداً ﷺ بعث رسولاً وهو في الأربعين من عمره أثناء قيامه بالتأمل في أحد الأيام في غار حراء على قمّة جبل النور، في ظاهر مكة. وقد ظهر له عندها الملاك جبريل لأول مرة، وقضى النبي الاثني عشر عاماً التالية من حياته في مكة، وهو يعمل على نشر كلمات الله تعالى إلى أولئك الذين لم يؤمنوا بكلمات الله التي شكّلت تهديداً لوجود عبادة الأصنام في مجتمع التجارة والأعمال الذي كان يحيط بالنبي، من خلال تأكيدها على مبدأ وحدانية الله. وأثناء هذه السنوات التي كانت سنوات المعاناة الأشدّ للنبي، اضطر النبي إلى تحمّل مُختلف أنواع الإهانات والضغوط، وجميع أشكال المعارضة لا من قِبَل أفراد القبائل الأخرى أو الذين كانوا يعيشون بعيداً عنه فحسب، بل أيضاً وبصورة أشدّ من بعض أهله، الذين كانوا قريبين منه ومع ذلك كانوا الأعتى في رفض تقبّل رسالته النبوية.

وأخيراً، ومع تزايد عدد أتباعه، الذين شكلوا أول مجتمع إسلامي، تزايد الخطر من أن يصبح هذا المجتمع تدريجياً قوّة ذات شأن في مكة. وبعد أن عُرضت الإغراءات على النبي وحاول كبار قريش التودّد إليه لثنيه عمّا هو فيه، بل حتى عرضوا عليه أن يجعلوا منه حاكماً عليهم، ورفض ذلك كله، غدت حياته أخيراً في خطر. وعندها قام النبي، تنفيذاً لأمر الله، بالهجرة من مكة إلى المدينة.

وفي تلك الليلة المشهودة، وبينما كان علي في فراشه، انطلق النبي بصحبة أبي بكر، في اتجاه المدينة. وقد قضيا الليالي الثلاث التالية في كهف، غُطّي مدخله، بمشيئة الله، بسرعة بنسيج من خيوط العنكبوت، وشجرة سَنْط وعش طائر. وعندما وصل رجال قريش في الصباح، متتبعين آثار الإبل، إلى مدخل الكهف لم يفكروا في دخوله، ولم يستطيعوا العثور على النبي. ومن هناك شق طريقه إلى يثرب التي قُدّر لها أن تصبح مدينة الرسول الكريم، مدينة النبي. وفي هذه المدينة المنورة، قدّر له أن يبني أول مسجد في الموقع الذي يقوم فيه المسجد إلى يومنا هذا، وهناك شكّل أول مجتمع إسلامي بعد العديد من المعارك والغزوات والمحن التي هددت وجود هذا المجتمع الإسلامي.

وخلال السنوات الاثنتي عشرة التالية، عمل النبي من المدينة، لا على توفير التماسك والصمود للمدينة لتغدو أول مجتمع إسلامي فحسب، بل أيضاً على نشر الإسلام خارج حدودها إلى باقي أجزاء الجزيرة العربية، حتى تمكن في النهاية، وقبل حوالي سنة من وفاته، من الدخول ثانية إلى مكة منتصراً. وقد حطّم الأصنام في الكعبة، وعمل على إحلال السلام ثانية، ووحّد الجزيرة العربية تحت راية الإسلام قبل وفاته التي حدثت في المدينة.

وهذه السنوات الثلاث والعشرون من حياة النبي في خطوطها الرئيسية العظيمة كانت دائماً في رأس ما يشغل عقول كل جيل من المسلمين وأفكارهم وخيالهم. وقد كتبت سير حياة لا حصر لها عن النبي، منذ السيرة المبكرة التي وضعها ابن هشام وابن إسحق إلى السير المعاصرة التي تنتشر في أرجاء العالم الإسلامي باللغات العربية، والفارسية، والأردية، والملاوية، والتركية، وجميع اللغات الإسلامية الأخرى تقريباً. وهناك بالطبع أحداث ذات أهمية خاصة في حياة النبي. ومن أهمها رحلته إلى السماء، المعراج، التي ورد ذكرها صراحة في القرآن الكريم والتي تمت عندما أُسري بالنبي من مكة إلى القدس، ومن هناك، وبصورة إعجازية عرج إلى السماء، مرحلة مرحلة، في حضرة الله تعالى، إلى سدرة المنتهى، كما ورد في القرآن الكريم. وآخرون يدرجون في الأحداث الهامة هجرته من مكة إلى

المدينة، والمعارك البارزة التي جرت، والتي كان لكلّ منها دورها المحوري في بقاء المجتمع المؤسس حديثاً. وحياته العائلية، وزواجه من أكثر من زوجة، وما واجهه من مصاعب وما ابتلي به من محن، وانتصاراته، وعودته المظفرة إلى مكة، وخطبة حجة الوداع قبل وفاته، جميعها أحداث معروفة لدى مجتمع المسلمين وتوفّر أُنموذجاً يُقتدى به لحياة اتسمت بالكمال لأكرم مخلوقات الله وأكملها.

واستناداً إلى مجريات حياته كتبت أدبيات كثيرة، ونظم الشعر الكثير. وليس هناك من لغة إسلامية، سواء أكانت العربية، أم الفارسية، أم التركية، أم غيرها، إلا وخصصت فيها مقطوعات أدبية من أجمل ما كتب فيها لوصف مراحل حياة النبي، وأهل بيته، وصحابته، ومختلف صنوف البلاء والمحن التي واجهها، إضافة إلى مزايا حياته الداخلية ودقائقها، وكماله الروحي.

وللنبي أيضاً عدد كبير من الأسماء التقليدية مثل أحمد، وحامد، ومحمود، ووحيد، وعاقب، وطه، وطاهر، ويس، وسيد، ورسول، وعبد الله، وحبيب الله، وناصر، ومنصور، ومصطفى، وأبو القاسم. وكل واحد من هذه الأسماء يرتبط بمنحى مختلف من شخصية النبي، والأسماء مجتمعة تمكّن المسلم التقيّ من تفهّم قيمة النبي وأهميته بصورة أفضل. ومن علامات التقوى في الإسلام حبّ النبي. فلا يمكن لأحد أن يحبّ الله دون أن يحبّ نبيّه الذي أُطلق عليه اسم حبيب الله. كما أن المسلم التقيّ يتذكر دائماً الآية القرآنية التي تشير إلى أن الله وملائكته يصلّون على النبي ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٥٦﴾﴾ [الأحزاب: ٥٦]. وفي الصلاة على النبي، يستجيب الإنسان لما يأمر به الله وتقوم به ملائكته.

وقد حاول المسلمون الاقتداء بأفعال النبي وتفهّم أحاديثه على مدى تاريخهم بكل إخلاص وتعلّق ومحبة للشخصية التي اختارها الله تعالى لنشر رسالته والتي كانت أول مفسّر لكلماته التي هي القرآن الكريم. إن أفعال النبي تدعى السنّة، بينما تدعى أقواله بالحديث. وبعد القرآن، تعتبر السنّة والحديث المصدر الأساسي الثاني للإسلام أو المبدأ الثاني فيه. وسنّة النبي تتراوح بين الطريقة أو الأسلوب

الذي أتمّ فيه الأعمال الخارجية مثل الدخول إلى بيت أو مسجد أو تحية الجار أو تشذيب شعر الذقن أو غسل الوجه، إلى الأعمال والمواقف ذات القيمة الكبرى دينياً وأخلاقياً وروحياً مثل معاملة الأصدقاء والأعداء في أوقات الشدّة، والصلاة بخشوع وتركيز، والتعاطف مع المسلمين الآخرين بخاصة وبني البشر الآخرين بعامة، وبعض الأمور الأخرى المشابهة.

والسنّة جزءان: أحدهما نوع من أسلمة العادات السائدة في المجتمع العربي الذي نزل فيه الإسلام، وبالطّبع هي تلك العادات التي تتماشى مع روح الإسلام وليست أية عادات كانت سائدة آنذاك. فقد جرت أسلمة تلك العادات وغدت جزءاً من السنّة. أما الجزء الثاني من السنّة فيتكون من مناحيها الأساسية، وهي المتصلة بالتوجه الإسلامي نحو الله تعالى وخلقه. وهو بهذا معني بالعناصر الأساسية الرئيسة للدين الإسلامي نفسه.

وفيما يتصل بالحديث، فهو يتكون من عدد كبير جداً من أقوال النبي الكريم التي جمعت خلال القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي على أيدي أجيال من العلماء الأتقياء يدعون بالمحدّثين. ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن النساء قمن أيضاً بدور بالغ الأهمية في هذا الميدان، وقمن، مع الرجال، بجمع أحاديث النبي، وتفحص تواترها ورواياتها، ودراسة الكيفية التي نقل بها حديث معين، خطوة خطوة، على ألسنة رواة مختلفين من جيل إلى جيل حتى موعد تدوينه. أما مدى الثقة التي يتمتع بها كل محدّث فكان موضع نظر وتفحّص دقيقين، كما جرى فرز الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الضعيفة. وقد تطور علم متكامل هو علم الحديث جرى من خلاله جمع الأحاديث وتصنيفها في مراتب هي الصحيح والحسن والضعيف والموضوع والباطل والذي لا أصل له. وبعد قرنين إلى ثلاثة من البحث العلمي والعمل الموسّعين، جرى تنظيم القسم الرئيسي من الأحاديث أو مجموعاته بصورتها النهائية وتوفيرها لجمهور المسلمين في العالم الإسلامي بمجموعه.

وكانت أول مجموعة من هذه الكتابات هي التي جمعها مؤلفو ما يسمّى

بالصحاح الستة أو مجموعات الحديث الستّ التي جرى تقبّلها على مدى التاريخ الإسلامي من قبَل أهل السنّة على أنها جامعة للأحاديث الصحيحة، بينما تمّ بعد قرن من ذلك جَمع ما يسمّى الكتب الأربعة وهي المجموعات الشيعية الأربع للحديث. وفي هذا الميدان، إذاً، كانت المجموعات السنّية للحديث أسبق من المجموعات الشيعية. ولكن محتويات معظم الأحاديث في المجموعات السنّية والشيعية هي ذاتها في الأساس. وما تختلفان فيه في حالات كثيرة هو سلسلة الرواة، ولكن محتوى الأحاديث هو ذاته تقريباً.

وأدبيات الحديث النبوي تتراوح بدرجة كبيرة بين النقاش حول خلق العالم، وتسلسل درجات الملائكة، والنور، والمسائل المتصلة بإرادة الله وكيف يتحكم في الكون، وكيفية تشابك الحرية والتصميم في حياة البشر، إلى القضايا السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والمشكلات الواقعية التي تجابه المرء في حياته اليومية، والمتصلة بأسرته، وجيرانه، وأصدقائه. كما تعالج الأحاديث، بصورة مباشرة وغير مباشرة، المسائل المتصلة بالأجواء التي يجب أن يعيش المسلم في ظلالها، ومن هنا تتعرض لمسائل النظافة، والجمال، والتصرف اللائق. وهناك أحاديث كان لها، مع آيات القرآن الكريم، دور بالغ الأهمية في تشكيل الفن، والعمارة، وتخطيط المدن في الإسلام، وفي الواقع تشكيل كامل الجو الطبيعي الذي يجب أن يعكس معنى الوحي الإسلامي، وروحه، وعبقريته.

والحديث هو بالطبع، أيضاً، المصدر الثاني، مع القرآن الكريم، للشريعة. وهو بمثابة التعليق الأول على القرآن الكريم؛ وباعتباره مصدراً للشريعة مع القرآن الكريم، فقد دُرس بدقة وعناية من وجهة نظر محتواه الشرعي القانوني. وعلى مدى القرون، طوّرت مدارس مختلفة في القانون أساليب لاستيعاب ما ورد في القرآن من خلال دراسة الحديث. كما أن الحديث يعتبر، أيضاً، مصدراً آخر للفكر الإسلامي، وجميع مناحي هذا الفكر تقريباً من مثل علوم الدين، والعلوم البحتة، والفلسفة، وحتى علوم الصرف والنحو وعلوم اللغة تجدُ جذورها في الحديث مثلما تجد جذورها في القرآن. وليس هناك من ميدان في الفكر الإسلامي لم يقم فيه الحديث بدور هام مفصّلاً أو شارحاً كلمات الله كما وردت في القرآن الكريم.

وعندما كان النبي الكريم على فراش الموت، سئل عن الكيفية التي سيذكر بها بعد وفاته، فقال: اقرأوا القرآن، لأن هناك شيئاً من استحضار النبي في تلاوة كلمات الله القدسية. إضافة إلى ذلك، فإن أحاديث النبي ﷺ تتفق ومعاني القرآن الكريم، وبدونها لا يتسنّى اكتمال فهم العديد من الآيات بصورة تامة. وحتى العبادات الإسلامية الرئيسية مثل الصلاوات اليومية ما كانت كيفيتها ممكنة لولا السنة والحديث اللذان شرحا للمسلمين كيفية إقامتها. فالقرآن الكريم أمرنا بالصلاة، ولكن الكيفية التي نصلّي بها تستند إلى النموذج الذي قدّمه لنا النبي، وهذا الأمر صحيح أيضاً بالنسبة لتفاصيل الحجّ والعبادات الأخرى في الإسلام، إضافة إلى الأعمال اليومية المتنوعة. وأيضاً، هناك العديد من آيات القرآن، التي لا تُعنى بالقانون بقدر ما هي معنية بعلوم المعرفة أو طبيعتها، توضّحها الأحاديث التي تقدّم لنا تعليقات في غاية الأهمية حول هذه الآيات. ومن هنا، فإن القرآن الكريم والحديث الشريف هما الكنز العظيم الذي حبا به الله تعالى المسلمين. إضافة إلى ذلك، فإن أولهما، وهو القرآن الكريم، لا يمكن استيعابه وتفهمه بصورة تامة، دون مساعدة ثانيهما وهو الحديث والسنة اللذان يوفران لجميع الأجيال التالية من المسلمين التعليقات الصادرة عن الرجل الذي كان الأقدر على فهم كلمات الله، والذي اختاره الله ليكون رسوله وحبيبه، وأوحى إليه بكلمته التي لا تعلو عليها كلمة.

خاتمة

يمكن القول بأنه حتى يتمكن المرء من تعريف الإسلام، ومحاولة استخلاص ما يعنيه من حيث الجوهر، لا بدّ له من تأكيد مبدأ الوحدانية المركزي. فالله هو الواحد الأحد، ووحدانيته ذات طبيعة خاصة بحيث لا يتفهمها ويشهد لها بصورة كاملة في نهاية المطاف إلا هو جلّ جلاله. يقول القرآن الكريم ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ ﴾ [آل عمران: ١٨]. ولكننا كبشر، وكشهود له، وباعتبارنا خلائفه في الأرض علينا أن نسعى أيضاً إلى فهم هذه الوحدانية، وهذا التوحيد. ويجب ألا يقتصر فهم الإنسان على أن الله واحد، بل عليه أيضاً أن يفهم أن هناك علاقة

ترابطية بين جميع الأشياء. وهناك وحدة تنسحب على جميع النظام الذي خلقه الله وعلى المجتمع الإنساني إذا كان لهذا المجتمع أن يكون إسلامياً. ويجب أن تكون هناك وحدة في الحياة البشرية، ويجب أن تكون هناك وحدة في العلاقة بين الإنسان وعالم الطبيعة، ويجب أن تكون هناك وحدة في الفكر الإنساني، ويجب أن تكون هناك وحدة فيما يصنعه الإنسان، في الفن، وفي العمارة، وفي المدن التي يوجدها. وجميع أشكال الوحدة هذه تعكس حكمة الله ومشيئته في عالمنا، وهي المشيئة المُجسّدة بصورة راسخة في الشريعة، والتي يجب التعبير عنها في كل منحى أصيل من حياة المسلم.

أما كيف تتبدّى هذه الوحدة في الحياة البشرية، فعلى المرء أن ينظر في الحقائق التي أُوحي بها وتضمنها القرآن الكريم، والتي تشتمل في صميمها على مبدأ الوحدة الذي ترجع إليه مرّة بعد مرّة، وفي حديث النبي وسنّته اللذين يعتبران أول تعليق على القرآن، ويعرضان أمام أعيننا ما نحن بحاجة إليه من معرفة بحياة رسول الله المختار. وقد عاش النبي وفق مشيئة الواحد الأحد، وفي كل منحى من مناحي حياته، في جميع الأنشطة المختلفة التي نهض بها: من ممارسة القضاء إلى القيادة العسكرية إلى الأبوة في الأسرة إلى تجسيده للكائن الروحي الذي استمع إلى كلمات الله بصورة مباشرة ونقلها إلى البشرية، إلى كونه آخر الأنبياء الذين بعثهم الله تعالى، أظهر النبي تلك الوحدة التي يسعى إليها المسلمون خلال حياتهم كلّها. وحتى تكون مسلماً صالحاً عليك أن تعيش وفق مشيئة الله، وأن تتحلى بالفضيلة وفق المبادئ الأخلاقية الواردة في القرآن الكريم والحديث الشريف، وأن تعيش وأنت تعي وحدانية الله التي تنعكس في خَلْقه، وفي الإنسان ومجتمعه، إلى الحد الذي يعكس فيه المجتمع تعاليم الباري جلّ وعلا كما وردت في القرآن الكريم، وكما عاشها ومارسها آخر أنبيائه.

* * *

الفصل الثاني

اللـه، الإنسان والكون
مسائل تتصل بالحشر والنشر

اللـه

إن السبب الأساسي لنزول الإسلام يمكن أن يُردّ إلى الكشف عن المبدأ الكلّي الكامل لطبيعة الله. وقد سعت كل ديانة أصيلة للكشف عن وحدة الله والمناحي المختلفة لحقيقته اللامتناهية، وركّز بعضها على عنصر ما، بينما ركّز بعضها الآخر على عنصر آخر. ويسعى الإسلام إلى أن يُظهر ويُبيّن - إلى أقصى حد تستوعبه لغة البشر - المبدأ الكلّي للطبيعة القدسية. فالله، الحقيقة الأعلى، هو في الوقت ذاته الإله والربّ، والمتعالي والمقيم القريب، يتجاوز الإنسان تجاوزاً لا نهاية له ويقْرب منه قرباً لا نهاية له، وهو صاحب الجلالة الرحيم. وهو مطلق، لا محدود، ومصدر الخير كلّه. وهو أصل الأشياء ونهايتها. وهو الخالق، الرزّاق، وهو أيضاً مدمّر الكون، بمعنى أنه يهب الحياة والموت. وجميع الأشياء تعود إليه. وجميع الصفات الإيجابية التي نلحظها في الكون مثل الجمال، والطيبة، والسلطة، هو مصدرها، وهو المصدر لا لوجود الكون فحسب ولكن لكل ما فيه من صفات أيضاً.

إن العقيدة الإسلامية فيما يتصل بالله تؤكّد وحدانيته بما يتجاوز كل شيء وفوق كل شيء. ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، الواحد الأحد الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ [الإخلاص: ٣]، الذي لا يمكن الربط بينه وبين أي أمر بصورة

تؤدي، بشكل أو بآخر، إلى حجب كونه المطلق، الذي ليس له مثيل ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، والذي لا يتجزأ. ووحدانية الله هذه، التي يجري تأكيدها مرات عديدة في القرآن الكريم تشير إلى ذات الله. ومع ذلك، فلله تعالى أسماء وصفات. ولا تقتصر الإشارات في القرآن الكريم إلى الله تعالى على أنه الله أو على أنه (هو)، فالقرآن الكريم أيضاً يشير إليه باستمرار على أنه الرحيم، الغفور، الرزاق، العليم، السميع، البصير، وهكذا. وهذه الأسماء التي يدعوها القرآن أسماء الله الحسنى هي الوسائل التي يتجلّى بها الله أمام بني البشر.

وكما هو اسم الله الأجلّ، فإن جميع هذه الأسماء الواردة في القرآن والحديث أسماء مقدسة لله تعالى، ويُدعى المسلمون إلى أن يذكروا الله جلّ جلاله بها، وفق ما ورد في القرآن الكريم ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]. وهناك علم متكامل لأسماء الله تعالى يشكّل قاعدة لجميع العلوم الإسلامية من ناحية عملية، سواء أكانت العلوم الشرعية، أم الفقه، أم حتى الفلسفة. وقد كتب المفكرون الإسلاميون، على مدى العصور، كتباً لا حصر لها حول الأسماء القدسية، ومن أشهرها كتاب الغزالي الذي اشتهر في جميع أرجاء العالم الإسلامي. وكل اسم لله تعالى ليس إلا ذاته، ولذا فهو طريق إلى تلك الذات، ومع ذلك فهو يكشف عن منحى معيّن من الطبيعة الإلهية.

وقد قسم الثقاة المسلمون الأقدمون هذه الأسماء إلى مجموعتين: أسماء الجمال، وأسماء الجلال. فتلك المناحي من الباري جل جلاله المتصلة برحمته أو غفرانه تعود إلى المجموعة الأولى بما في ذلك اسم (الرحمن) الذي هو في الواقع اسم الذات القدسية كما نوّه القرآن الكريم نفسه. ويمكننا القول بأنه من هذا الاسم ينبثق كل الخلق، وبه في الواقع يبدأ القرآن نفسه، إذ أن جميع السور تبدأ بالآية ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾. وكلا الاسمين، الرحمن والرحيم لهما صلة بالرحمة القدسية مثلما هو الحال مع أسماء أخرى كالكريم، والغفور، وما شابهها. وهذه الأسماء تمثّل مناحي من الرحمة القدسية وهي من أسماء الجمال. وبالمقارنة، فإن الأسماء المتصلة بالعدالة، والحكم والمتابعة المتواصلة

والصرامة مثل العادل، وسريع الحساب، تتعلق بمناحي الجلال الإلهي، وهي من أسماء الجلال.

وتتبدّى أسماء الجلال وأسماء الجمال في هذا العالم. ولهذا تكون حياتنا على صورة تتداخل فيها الصرامة والرحمة، وتكون الحياة الدينية في الإسلام مؤكّدةً في الوقت ذاته لأهمية عدالة الله وأهمية غفرانه، وأهمية غضب الله الذي يجب ألا يغيب عن البال أبداً، وأهمية حبّه لمخلوقاته. فالله يرى أعمالنا ويحكم عليها، ومع ذلك فهو الرحيم عندما نتوب ونضرع إليه طالبين عفوه.

أمّا ما يتّصل بالفرق بين أسماء الله وصفاته، فيمكن القول بأن صفة ما مثل الكرم على سبيل المثال إذا ما «أُضيفت» إلى الذات القدسية ستكون النتيجة هي اسم «الكريم». وهكذا توجد علاقة لا انفصام لها بين الذات القدسية، والصفات القدسية، والأسماء القدسية. والصفات تشير إلى «حالات كينونة» مثل الكرم أو الرحمة، بينما تكون أسماء الله التي تعكس هذه الصفات هي الرحمن أو الكريم.

وبين أسماء الله القدسية، هناك بعض الأسماء التي يُؤكّد عليها بصورة خاصة، ويُشار إليها أحياناً على أنها «أمهات» الأسماء الأخرى، إذ تُشْتقّ منها جميع الأسماء، وتشتمل الأمهات على أسماء مثل القادر والرحمن. وهذه الأسماء بدورها مُضمّنة جميعها في الاسم الأسمى لله. ويشتمل هذا الاسم على جميع الأسماء القدسية وهو في الوقت ذاته اسم الذات القدسية والمعين الذي تجتمع فيه جميع الصفات والأسماء القدسية.

ومن الأهمية بمكان أن نتذكر أن المفهوم الإسلامي لله يؤكدّ كثيراً على قدرته تعالى. فالله على كل شيء قدير، كما ورد في القرآن الكريم ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [البقرة: ٢٠]. إضافة إلى ذلك، فهو بكل شيء عليم، مهما كبُر أو صغر ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩]. فالله في الوقت ذاته له القدرة التامة على خلقه، ويعلم كل شؤون خلقه، صغرت أم كبرت. ولهذا كان على المسلم أن يعيش بطريقة يظلّ معها دائم الوعي بقدرة الله تعالى المهيمنة على كل

لحظة من حياة الإنسان، وبأن الله يعلمُ كل ما يفعله الإنسان، فالله جل جلاله يراقب كل أفعالنا ويحكم علينا بما نفعل.

وهذا التأكيد على قوة الله وحكمه يقابله التأكيد الوارد في القرآن الكريم والحديث الشريف على رحمة الله. وبعكس ما يظنّه الكثيرون، فإن الإسلام يؤكد كثيراً على رحمة الله. وكما ذكرنا سابقاً، فإن كل سورة من سور القرآن الكريم باستثناء واحدة تبدأ باسمي الرحمة، وهما الرحمن والرحيم، لا بالأسماء التي تشير إلى الغضب القدسي. ومثل ذلك، فإن جميع الأفعال في حياة المسلم يجب أن تبدأ بعبارة بسم الله الرحمن الرحيم. وهكذا، فإن هذا التسلسل في الأسماء- الله، الرحمن، الرحيم- يتدرّج بمعنى أو بآخر نزولاً من الحقيقة القدسية، وهي الله، وانسياباً من الرحمة العامة الشاملة، وهي الرحمن، إلى الرحمة الفردية التي تمسّ إنساناً فرداً بعينه، وهي الرحيم. والرحمن مثل السماء التي تظللنا جميعاً وتشعّ بالضوء، والرحيم مثل شعاع من الشمس يشعّ من السماء ليلامسنا بصورة فردية، ولينير نفوسنا، وليضيء دروبنا، وليمنحنا الدفء في برودة الحياة في هذه الأرض.

ويشير القرآن الكريم أيضاً في مرّات كثيرة إلى كلمة «وجه» فيما يتصل بالله تعالى. فعلى سبيل المثال، تقول الآية الكريمة ﴿ فأينما تولّوا فثمّ وجه الله ﴾ [البقرة: ١١٥] أو ﴿ كلُّ شيء هالكٌ إلاَّ وجْهَهُ ﴾ [القصص: ٨٨]. فالوجه، إذاً، مفهوم إسلامي هام يجب تفهّمه. والوجه يعني في الواقع مجموع الصفات والأسماء القُدْسية بمقدار ما تتصل بعالَم الخَلْق، أي ذلك المظهر من الحقيقة القدسية المُتّجه إلى الخَلْق. ومن الواضح أن هناك مظاهر للمقام القدسي تتجاوز الخَلْق وليس لها علاقة بالنظام المخلوق. ووجه الله هو بالضبط ذلك المظهر من المقام القُدْسي الذي اتجه نحو الخَلْق وأحدثه، ومن ثمَّ فهو يشتمل على الأسماء والصفات القدسية المتصلة بعملية الخَلْق ووجود النظام المخلوق، فالآية ﴿ كلُّ شيءٍ هالكٌ إلاَّ وجْهَهُ ﴾ تعني أن جميع الأشياء في هذا العالم، الجبال والسماوات والأرض، ونحن بالطبع بني البشر، ستهلك يوماً ما. ولكن الأسماء والصفات

القدسية التي هي منبع ومصدر كل شيء في هذا العالم تظلّ باقية على المدى. وهي تبقى وتستمر لأنها أسماء الله وصفاته، بينما الأشياء في هذا العالم إذا ما نُظر إليها بذاتها اعتبرت زمنية هالكة. وهي ليست قدسية؛ فالله وحده هو الباقي الخالد بالمعنى النهائي.

ومن الأهمية بمكان في محاولة إدراك المفهوم الإسلامي لله أن نتذكر أن الله بالنسبة للمسلم، وكما أكدّه القرآن الكريم بصورة متكررة متعددة، ليس خالق الكون وحسب، مع أنه بالطبع هو الخالق. وهذا يعني أن علاقته بالكون ليست مقتصرة على بداية الأشياء فقط، بل إن الله هو أيضاً الرزاق ونهاية الكون بمعنى أن الكون يعود إليه. وهكذا يعيش المسلم في ظل الوعي، لا بأنه وُهب الحياة من الله فحسب، ولكن بأنه أيضاً يُرزق في كل لحظة من حياته منه تعالى، وأنه في نهاية الأمر راجع إليه تبارك وتعالى مثلما يعود إليه جميع الخلق. والآية الكريمة ﴿ إنا لله وإنا إليه راجعون (١٥٦) ﴾ [البقرة: ١٥٦] تلخّص هذا المبدأ البالغ الأهمية لا عقلياً فحسب ولكن لما يتصل بالحياة اليومية أيضاً.

ومثل ذلك، فإن أهمية التعاليم القرآنية حول حكمة الله المتلازمة مع خضوع كل الأمور المتصلة بالإنسان لمشيئته واضحة بصورة لا تحتاج إلى المزيد من التأكيد. وبالطبع، فإن تعاليم الأديان الأخرى تصف الله بالقادر والعليم، ولا يقتصر الأمر في هذا على الدين الإسلامي. فهذه الصفات مذكورة أيضاً في التوراة والأناجيل. ومع ذلك، ففي الإسلام يُؤكّد على هذا المبدأ بصورة خاصة، ويُدمج في الاتجاهات الدينية للحياة اليومية من خلال تكرار عبارات مثل «إن شاء الله». ومثل هذه الصيغ تضبط الأنشطة اليومية للمسلم وتذكّره بأنّ مشيئة الله تهيمن على كل لحظة من الحياة البشرية. إننا نحيا دائماً وفقاً لمشيئة الله شئنا أم أبينا، بمعنى أن مشيئته تعالى تهيمن على العالم. ولكنه أيضاً أعطانا الحرية من وجهة نظرنا الإنسانية كي نعيش ضمن خياراتنا وفق مشيئته. ولذلك، هناك تبادلية بين مشيئة الله المكتملة القوة والإرادة الإنسانية. فقد أعطى بني البشر الحرية لاستعمال إراداتهم لاتباع مشيئته والخضوع له. ومسألة العزم والتصميم والإرادة الحرّة

برمتها التي استحوذت على تفكير العديد من المفكرين المسلمين على مدى العصور متصلة بعمق بهذه المسألة التي سنعالجها فيما بعدُ.

فالتعاليم الهامة فيما يتصل بطبيعة الله، تطالبنا بأن نعي التأكيد الوارد في القرآن الكريم والحديث الشريف حول قوة مشيئة الله وهيمنة مشيئته المتلازمة مع علمه الذي وسع كل شيء على الحقيقة بمجملها. وعلى الإنسان أن يعي باستمرار الحقيقة المتمثلة في أن الله يعرف كل الأشياء وأن كل الأشياء تعمل وتوجد وفقاً لحكمته. ومن الخَطَل القول بأن الإسلام ليس إلاّ ديناً قُدسياً لديه مشيئة عمياء كما ذهب بعض الناس، فهذا خاطئ تماماً، فليس هناك شيء اسمه مشيئة عمياء، فالإسلام يؤكد بصورة جليّة على حكمة الله، ومعرفته وعلمه بالكون، وعلى أهمية معرفة الإنسان بالله وبحكمته كما تنعكس في خلقه إلى أقصى حدّ ممكن. وفي الوقت نفسه، فمن المهم أن نتبيّن أن التأكيد على مشيئة الله التي تهيمن على حياة البشر واحد من أهم معالم العقيدة القرآنية المتصلة بالله.

وأخيراً، على المرء أن يعيد التأكيد على التوازن الموجود في الإسلام بين رحمة الله وعدله. وسور القرآن الكريم تحفل من ناحية بالصور المُرعبة للحساب والعقاب لأولئك الذين اقترفوا الشرور، ومن ناحية أخرى بوصف الجنة والنعم التي يغدقها الله تعالى على الذين قاموا بالأعمال الصالحة. ولا يتوقف القرآن الكريم أيضاً عن التأكيد على رحمة الله وغفرانه. ويواصل هذا الكتاب القدسي تذكير الإنسان بأن الله غفور رحيم. ومن هنا تأتي أهمية التوبة والاستغفار. وتؤكد نصوص الحديث الشريف أيضاً على أنه يتوجب على الإنسان دائماً أن يستغفر الله، وأنه إذا ما استغفر العبد من أعماق قلبه، فإن الله يغفر لعبده. وهنا أيضاً، نجد تداخلاً معمّقاً إلى درجة كبيرة بين مناحي الرحمة ومناحي العدل، أو بين الجمال والجلال بالمعنى الذي ذكرناه. وحتى يتفهّم المرء طبيعة الله بصورة كاملة كما تتبدّى في القرآن الكريم، وكما تتجلّى في نصوص الحديث الشريف، فعلى المرء أن يتمثّل المنحيين في عقله.

وفي الخلاصة، يمكن القول إن العقيدة الإسلامية تستند إلى تبيان الطبيعة

القدسية الكلّية التي هي الله الواحد الأحد الذي لا شريك له. وهذا هو قلب الرسالة الإسلامية. فقد جاء الإسلام إلى العالم حتى يعرف الإنسان وحدة الله. وجاء في حديث للنبي ﷺ « قل لا إله إلا الله أشفع لك بها يوم القيامة». وبالطبع، لم يقصد بالقول المعنى الحرفي والظاهري فقط لكلمة «قل»، ولكن أن ينهض الإنسان إلى إعلان إيمانه بناءً على الفهم. وتتضمن «الشهادة» العقيدة الكاملة حول الله لأنها تُبعد عن الذات القدسية كلّ النسبيّة، وكل ما يتصل بالآخر، وكل اللانهائية، وتقدّم معرفة الله على أنها مستندة على وحدانيته، فالله هو الواحد الأحد، المطلق، الصمد، وهو أيضاً الخير والرحمة اللامتناهيان، ومصدر كل ما هو خير وإيجابي في هذا الكون. وهو مصدر كل الحقيقة. وإليه تعود في الواقع الكنوز المخبوءة »كما يؤكد القرآن الكريم، «الكنز» الذي تصدر منه كل الأشياء. وليس هناك شيء في الكون، ليس هناك شُعَيْرة نبتة وليس هناك نملة تدبّ على الأرض، إلا ويعرف بها الله جل وعلا ويمدّها بالحياة وتحميها مشيئته. فالإنسان يعيش في عالم يعتمد بصورة كلية على الله، وهو مفتوح في كل لحظة من الزمن وفي كل نقطة من الفضاء باتجاه العلي القدير المتعالي، وهو الله. ويؤكد الإسلام على تعالي الله جلّت قدرته الذي يتسامى متجاوزاً في قدره كل ما يمكن أن يقال فيه. ومع ذلك، فهو قريب جداً إلى الإنسان، كما ورد في الآية الكريمة ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ [ق: ١٦]. والله أقرب إلينا حتى من أنفسنا. فمن جهة نراه متسامياً متجاوزاً لنا بصورة لا تُحدّ، ومن جهة أخرى نراه أقرب إلى مركز وجودنا ذاته، ولذلك قيل ما مؤداه إن قلب المؤمن هو عرش الرحمن.

الإنسـان

إن الإسلام، وبذات الأسلوب الذي يُعنى به بطبيعة الله تعالى باعتباره هو في ذاته، في كونه الواحد الأحد المطلق، وما يتميّز به من اللاتناهي والخير، يتعامل مع الإنسان كما هو بطبيعته الأولية، التي هي ثابتة في النهاية. والإنسان في المنظور الإسلامي هو، في الوقت ذاته، خليفة الله على الأرض، وعبده. والصفتان معاً تشكّلان الطبيعة الأساسية للإنسان. وباعتبار الإنسان عبد الله، عليه

أن يخضع لمشيئته. ويجب أن يكون مسلّماً تماماً لإرادة الله ومشيئته، وأن يتلقّى منه التوجيه حول مسيرة حياته وأن يصدع بأوامره حول كيفية تنفيذ مشيئته في النظام المخلوق. وعلى الإنسان، باعتباره خليفة الله، أن يكون نشطاً لأنه منفّذ تعاليم الله تعالى في هذا العالم. فهو الجسر بين السماء والأرض، والأداة التي تتحقق من خلالها مشيئة الله وتتبلور في هذا العالم.

والإسلام يرى في الإنسان كائناً يتمتع بالذكاء والإرادة، في آن معاً، ولكنه يتعامل مع الإنسان في المقام الأول ككائن ذكي. ولا يرى في الإنسان كائناً ذا إرادة غدت مشوّهة نتيجة للخطيئة الأصلية كما هو الحال في التفسير الأوغسطيني الرئيسي للمسيحية. وعوضاً عن ذلك، يرى الإسلامُ الإنسان في طبيعته الأصلية (الفطرة)، حيث منحه الله الذكاء ليتفهم أن الله هو الربّ، الواحد الأحد، وأن يشهد بوحدانيته. ولهذا يخاطب الله في القرآن الكريم بني البشر حتى قبل خلق العالم ويتساءل: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. وفي كلمة «بلى» هذه التي يقولها الإنسان نجد ميثاق الفطرة المعقود بين الإنسان والله، الذي يتقبّل الإنسان من خلاله سيادة الله وهيمنته، والذي يعني أيضاً أنه يشهد بوحدانية الله بصورة متجذّرة متأصلة في نفسه. وتأكيد التوحيد بهذه الصورة، هو الوجه الأكيد لطبيعة الإنسان، والإسلام هو الدين الذي يتلاءم مع هذه الطبيعة العميقة الأصيلة التي وإن غطتها طبقات من النسيان والأنانية، تظلّ مع ذلك حاضرة في قلب كل كائن بشري. وفيما يتصل بالإرادة، فإن الإسلام يرغب إلى الإنسان أن يُخضع إرادته لمشيئة الله، لأن الإنسان لن يتمكن من العيش حياةً ملؤها السعادة في هذا العالم وفي العالم الآخر إلا إذا أخضع إرادته لمشيئة الله.

ومن المهمّ في هذا السياق أن نتذكر أن الإسلام لا يقوم على مفهوم الخطيئة الأصلية، إلا أنه يتقبّل مع ذلك هبوط الإنسان من حالة الفطرة والكمال الأصلية التي خُلق عليها. وبالنسبة للإسلام، فإن خطيئة الإنسان الكبرى في الواقع هي الغفلة، وهدف رسالة الوحي هو تمكين الإنسان من التذكّر. ولهذا كان أحد أسماء القرآن نفسه هو «الذكر الحكيم» وكان الهدف الغائي النهائي لجميع الممارسات

الدينية والعبادات الإسلامية هو ذكر الله أيضاً. فطبيعة الإنسان الفطرية هذه تعزّز مفهوم الوحدانية القدسية. ولا يمكن إلا أن تكون شاهداً على التوحيد. ولكن بسبب هذه السقطة، فإن إرادة الإنسان لا بدّ أن تغدو زائغة بمعنى أن تُصبح خاضعة للعواطف بدل خضوعها لله. ولهذا أوحى الله سبحانه وتعالى بالأوامر والنواهي التي تتضمنها الشريعة.

لقد أوحى بالقانون القدسي كي يحدّ من اندفاع عواطف الإنسان وليمكّنه من إخضاع إرادته إلى إعمال العقل الذي تحرّر من تداخلات العواطف وتشابكاتها، وبحيث تستطيع إرادته اللحاق بنتائج وحدانية الباري جلّت قدرته، بذات الطريقة التي يعمل فيها العقل السليم على تأكيد وحدانية الله. وسينتج عن هذا كلّه أن يعيش الإنسان حياته وفق مشيئة الله الواحد الأحد باتباع أوامره.

ووفقاً لتعاليم القرآن الكريم والعديد من الأحاديث النبوية التي تؤكد هذه التعاليم، فإن الله تعالى خلق الإنسان من طين ومن ثمّ نفخ فيه من روحه ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ [سورة ص: ٧٢]. والإنسان لا يتحدّر من القردة، ليس الإنسان بصفته إنساناً. فهو يتحدّر من عالم الروح. وروحنا ملك لله تعالى وإليه ستعود. وأعظم خطيئة عند الله هي الشرك. وهذه الخطيئة في حدّ ذاتها نتيجة لنسياننا أصلنا. ففي نسياننا أصلنا ننسى أيضاً وحدانية الله وننكر أنه ليْسَ له كفؤاً أحد. ولا يقل الإسلام تأكيداً على الخطيئة عن المسيحية والأديان الأخرى، ولكنه لا ينظر إلى مفهوم الشعور بالذنب بذات الطريقة التي تنظر بها المسيحية إلى ذلك، كما أن الإسلام لا يرى أن الإنسان خطّاء بطبيعته. ففي الإسلام، تتأتى الخطيئة بداية من نسيان وحدانية الله، وتتأتى في المقام الثاني من نسيان نتائج وحدانيته جلّ جلاله وهو القويّ العزيز العليم، مما يؤدي بدوره إلى عدم الامتثال لأوامره ونواهيه وعصيانه. والإسلام يعارض بصورة تامّة فكرة عصيان السلطة الإلهية والثورة عليها. وعلى عكس ذلك تماماً، فهو دين الخضوع لتلك السلطة. ومن هنا فإن ذلك النمط من الشك والثورة الفردية، اللذين يمكن رؤيتهما في العديد من الدوائر في اليونان القديمة وفي أوروبا ما بعد العصور الوسطى والذي ينعكس في أدبيات هذه العصور، غائب في الإسلام.

والإنسان لا يُنظرُ إليه في الإسلام وفق طبيعته التيتانية (نسبة إلى عمالقة التيتان في الأساطير الرومانية) والبروميثية (نسبة إلى الريادي الجريء بروميثيوس) التي تثور في وجه إرادة السماء بطريقة بطولية، بل على العكس من ذلك فإنه يُنزل بحيث يعتبر عبد الله، ولا تتأتى عظمته من ذاته بل من مَوْقعه باعتباره خليفة الله، ومن كونه قادراً على تنفيذ مشيئة الباري تعالى خالق هذا الكون وسيده. وتأتي عظمته من كونه يذكر الله ويشهد بعليائه، وبأنه مخلوق تنعكس فيه حكمة الله وسلطانه في هذا العالم. ولهذا يخاطب الإنسان في النصوص الإسلامية على أنه أنبل المخلوقات. وجميع المخلوقات فيها ميزة النبل بمعنى أنها جميعاً مخلوقات الله وتعكس مظهراً من الحكمة القدسية. والإنسان هو أنبلها جميعاً بمعنى أنه يعكس بصورة مباشرة بدرجة أكبر الحكمة القدسية. والإنسان هو الكائن المركزي الوحيد في هذا العالم، ولهذا كان هو وحده خليفة الله بكل معنى الكلمة. ولدى الإنسان القوة للسيطرة على كثير من المخلوقات الأخرى، ولكنه يتحمل أيضاً مسؤولية رعايتها جميعاً. ومسؤوليته أكبر من مسؤوليات جميع المخلوقات الأخرى لأنه منح الوعي والتنبّه لفهم تكليفات الله وإطاعة أوامره واجتناب نواهيه، ومنح أيضاً الحرّية وإمكانية عصيان هذه الأوامر.

وهذا يقودنا إلى مسألة في غاية الأهمية تتعلق بالحرية والعزم ومدى اتصالهما بطبيعة الإنسان والنتائج الأخلاقية لأفعاله. فمن جهة يؤكد القرآن أن لله الهيمنة والسلطة على جميع الأشياء، ومن جهة أخرى تتوجه النصوص القدسية إلى الإنسان باعتباره مخلوقًا حرًا. ولو لم نكن مسؤولين عن أفعالنا، لما كنا في الواقع نُحاسب عليها يوم الحساب. ولا يمكن أن نكون مسؤولين عن أعمالنا إلا إذا كانت لدينا الحرية للاختيار. وقد ناقشت جميع المدارس الفكرية الإسلامية الرئيسية العلاقة بين حرية الإنسان وطبيعة الوجود الإنساني المتّسمة بالجبر. وقد أكّد بعضها على الجبر، وبعضها الآخر على الاختيار. وسعت لتوفير حلول لهذا اللغز الكبير الذي لا تقدر على حَلّه إلا الحكمة الحقّة.

ودون الدخول في القضايا الدينية والفلسفية شديدة التعقيد التي تشتمل عليها مشكلة الاختيار والجبر، فمن الضروري، مع ذلك، التأكيد على أن القرآن نفسه،

وهو السلطة المركزية باعتباره مصدر الوحي الإسلامي، يؤكد مرّة بعد مرّة حقيقة حرّية الإنسان بمعنى أنه يؤكد مسؤولية الإنسان أمام الله وحتى أمام بقية خلقه. وفي الإسلام ليس هناك إمكانية للهروب من هذه الحرية. فقد خلقنا الله تعالى بشراً. وقد عقدنا عهداً أبدياً معه، ولذا كان علينا تحمّل مسؤولية تنفيذ الجزء الذي يخصّنا من ذلك العهد. إنّ الله منحنا الوجود، ومنحنا جميع السلطات والبركات والعطايا المختلفة، وهي نعم لا تُحصى ولا تقتصر على الوجود، والحياة، الحياة لا كحيوانات بل كبشر يعرفون الله الواحد الأحد المطلق ويتمتعون بالحرية لتأكيد حقيقة وجوده أو نفيها باعتباره المتعالي المهيمن. وهذا جزء من عهد الله الذي أوفى به. ولكن ما هو واقع الأمر بالنسبة لنا نحن البشر؟ إن ذلك الجزء من العهد الذي يتصل بالإنسان مُضمّن في كلمة تأكيدية واحدة هي «بلى» في الآية التي تمت الإشارة إليها. ومن خلال هذه الكلمة«بلى» قبلَ الإنسانُ اتّباع مشيئة الله من خلال التسليم بتعاليه وهيمنته وقبولهما. ونتائج هذا القبول هي أن عليه تحمّل المسؤولية الكاملة باعتباره خليفة الله على الأرض بكل ما تعنيه هذه الخلافة.

ليس في الإسلام حرية دون مسؤولية، وفي الواقع ليس هناك حقوق إنسانية دون واجبات. فليس لنا حقوق متأصلة إلا إذا تقبلنا واجباتنا تجاه الله، إذ أننا لم نمنح أنفسنا الوجود. ونحن بشر بحكم أننا منحنا هذا الشكل من الوجود من لدنه. ولذلك كان علينا أولاً أن نؤدي الواجبات التي تترتب على كوننا بشراً. وعندها فقط تكون لنا حقوق كبشر. وفكرة تمتّع الإنسان بحقوق متأصلة منفصلة عن خضوعه لله، ومنفصلة عن تأدية ما يترتب عليه من واجبات باعتباره خليفة الله على الأرض، غريبة عن المنظور الإسلامي. وبكل تأكيد هناك حقوق إنسانية في الإسلام، وهي واردة بوضوح في الشريعة ولكن هذه الحقوق قائمة على المسؤولية. كما أنها تقوم على قبول التزاماتنا وواجباتنا لله الذي خلقنا والذي يرزقنا والذي سنرجع إليه في نهاية المطاف.

الذكر والأنثى

عندما ترد في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية كلمة (Man) فإن

الكلمة العربية التي تستعمل عادة مرادفة لها هي إنسان أو بشر. وهذان التعبيران يعنيان الكائن البشري وليس الذكر. ولهذا فإن جميع الأحكام والتعاليم في القرآن الكريم والموجهة «للإنسان» هي في الواقع موجّهة للرجال والنساء على حدّ سواء. وإضافة إلى ذلك، هناك آيات محددة في القرآن الكريم تخاطب بوضوح الجنسين معاً، الذكر والأنثى، من مثل الآية الكريمة ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥].

ومن الأهمية بمكان أن نتفهّم أن الإسلام بالمقارنة مع الحركات الحديثة في داخل العالم الغربي - وخاصة أمريكا - التي تحاول أن تساوي بين الرجل والمرأة بصورة كمّية كما لو أنه ليس هناك من فروق بينهما، ينظر إلى الرجال والنساء باعتبارهم كائنات مكمّلة بعضها لبعض. وفي الوقت عينه فإن الإسلام يراهم متساوين بالمعنى الأساسي أو النهائي من حيث إن لكلّ منهم روحاً خالدة ولديه - من ثمّ - إمكانية الفوز بطيبات الجنة بعد الموت، أو الخضوع للعذاب في نار جهنم لأنه عصى مشيئة الله تعالى. والطقوس الإسلامية هي ذاتها للرجال والنساء باستثناء ما يتصل بفترة الحيض لدى النساء التي لا يسمح لهن أثناءها بإقامة الصلاة أو الصوم أو الحج.

إضافة إلى ذلك، فإن خلود الروح، والوعد والوعيد في اليوم الآخر، والمصير النهائي للوضع الإنساني، هي ذاتها بالنسبة للرجال والنساء. وما يختلف فيه الجنسان يراه الإسلام في الوظيفة الاجتماعية الخارجية ويعتبره مساواة تكاملية لا مساواة كمّية. والنقد الذي غالباً ما يوجّه في مرّات عديدة إلى دور المرأة في الإسلام من قبل الغربيين، يستند في المقام الأول على قراءة التيارات والتوجهات الغربية المنتشرة حالياً في العالم الإسلامي. وقد غيّر الغرب نفسه آراءه حول هذا الأمر بدرجة كبيرة في السنوات الخمسين الأخيرة، ناهيك عن المائتي سنة الأخيرة، وليس هناك من سبب مهما كان نوعه يستدعي أن يكون الهيكل الاجتماعي للإسلام مشابهاً، لنَقُل، لأمريكا عام ١٩٩٠ التي قد تكون مختلفة جداً عن أمريكا عام ٢٠٩٠، مثلما كانت ١٩٩٠ مختلفة عن ١٨٩٠. وفي المقام

الثاني، من الأهمية بمكان أن نأخذ بعين الاعتبار، أن الإسلام مثل كل الأديان، كان عليه أن يضع في حسابه الهياكل الاجتماعية للمجتمعات التي كان مُقدّراً له أن ينتشر فيها. والمجتمع السامي المبكّر الذي يتّسم بالترحال في الجزيرة العربية، الذي انتشر فيه الإسلام، كان لديه في الواقع قوة حراك فيما يتصل بالعلاقات بين الذكور والإناث أكبر، لنَقُل، من تلك الموجودة لدى المجتمعات الأكثر قُعوداً وأقل رغبة في الحراك في الشمال، سواء نظرنا إلى بيزنطة أم إلى فارس، وهذه الحقيقة تنعكس في التغيرات التدريجية في العلاقات الاجتماعية التي تمّ تكوينها من بَعْدُ، مع دخول هذه المجتمعات القائمة في أقصى الشمال إلى الإسلام.

إن مسألة المشاركة السياسية والاقتصادية للنساء والمسائل المشابهة عبر تاريخ الإسلام يجب أن تدرس، لا في ضوء التعاليم القرآنية فحسب، ولكن بأن نأخذ بعين الاعتبار أيضاً المؤسسات الاجتماعية القائمة. وهذه الحقيقة قائمة حتى فيما يتعلق بالخمار. ففي المجتمع الإسلامي المبكر، كان الأمر يتصل بتغطية الشَعْر والجسد لا الوجه. ومن بعدُ، ونتيجة للممارسات المحلية التي أُدمجت في الممارسة الإسلامية، أصبح الخمار في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي يشمل الوجه بأكمله باستثناء العينين. واليوم وفي بعض البلدان الإسلامية بمجملها وفي بعض المناطق الريفية المعينة في أرجاء العالم الإسلامي، فإن نوع الخمار الذي يغطي الوجه والجسد لدى الأنثى يختلف عما يجده الإنسان في المراكز الحضرية الشهيرة في قلب العالم الإسلامي.

وفي هذه المسألة البالغة التعقيد، من الأهمية بمكان أن نعير الاهتمام اللازم للتعاليم الإسلامية الأساسية المتصلة بالضرورات والظواهر الاجتماعية التي كان على الإسلام أن يأخذها بعين الاعتبار من جهة، وبالأنماط والأحوال الدائمة التغيّر للعلاقة بين الذكر والأنثى التي هيمنت على المجتمع الغربي خلال القرن الماضي، من جهة أخرى. ويجب أن لا تُقبل هذه الأنماط المتغيرة في الغرب، تحت أي ظرف، من قبَل المسلمين باعتبارها معايير للحكم على مناحي الخير والشر لأيّة ممارسات مُحدّدة في المجتمع الإسلامي. والأمر الهام الذي علينا تبيّنه هو أن

الرجال والنساء، من وجهة النظر الإسلامية، متساوون أمام الله، وأن أمامهم فرصاً متكافئة للخلاص، وأن عليهم تحمّل المسؤولية الأخلاقية والروحية ذاتها، وبالتالي يتمتعون بذات الحرية والحقوق بالمعنى الروحي والديني.

وكون النساء لا يتمتعن بذات الحقوق الاقتصادية أو الاجتماعية على مستوى معيّن، لا يعني أنّهن لا يتمتعن بأي حقوق على الإطلاق. بل يعني أن الإسلام يرى دور النساء والرجال في صورة تكاملية دون إغلاق الباب إطلاقاً في وجه أنشطة النساء في المجال الاقتصادي التي كانت موجودة دائماً، فعلى سبيل المثال: الزوجة الأولى للنبي نفسه ﷺ، وهي السيدة خديجة، كانت تعمل في التجارة. كما لا يعني هذا إغلاق الباب أمام قيام النساء بالتعلّم. وفي هذا السياق علينا أن نتذكر أن بعض رواة الحديث في الفترة المبكرة كن من النساء. كما شهدنا بين فينة وأخرى عالمات مسلمات عظيمات على مدى القرون. أما عدم وجودهن بأعداد أكبر بكثير، فأمر لا علاقة له بالتعاليم الإسلامية، فنحن نرى الوضع ذاته في العوالم المسيحية أو اليهودية أو الهندوسية أو البوذية التقليدية، حيث لم يظهر في الواقع عدد من العالمات يزيد على ما ظهر في العالم الإسلامي.

وأهم نقطة علينا تفهّمها في هذه المسألة هي أن الإسلام يتوجه إلى الجنس البشريّ بكامله لا إلى الذكر فقط، وأن تعاليمه، وإن بدت أبوية وذكورية إلى درجة كبيرة، فيها عنصر أنثوي قوي جداً. ولا نجد هذا في أعلى المستويات وحسب، بل أيضاً في مفهوم الحالة الإنسانية، حيث أعطيت المرأة دوراً إيجابياً مثلما أعطي دور إيجابي للرجل.

أمّا حقيقة أنّ المجتمع الإنساني تمكّن على مدى القرون، من التأكيد على هيكلية الأسرة وبنائها، ومن الحفاظ على الأهمية الدينية للحياة الأُسرية، ومن إقامة مجمل هيكل المجتمع الإسلامي على الأسرة باعتبارها الوحدة الأساسية فيه، فتؤدي إلى إظهار الأهمية الكبرى التي يعلقها الإسلام على العلاقة بين الذكر والأنثى وعلى أهمية المرأة في المجتمع الإسلامي. إضافة إلى ذلك، قامت المرأة دائماً بدور أساسي في داخل الأسرة الإسلامية. والحقيقة التي مؤداها أن الإسلام

عبر تاريخه لم يفرز عدداً كبيراً من المحاميات أو المتخصصات في الاقتصاد أو الطبيبات، كما يجد المرء في الغرب في المدة بين القرنين الرابع عشر والعشرين، وحتى في أجزاء مُحدّدة من الشرق، ليس لها إلا تأثير قليل في الخسوف المفترض لدور المرأة في الإسلام. وكما ذكرنا من قبل، فإن الحضارات الأخرى التي كان الدين المهيمن فيها ديناً آخر غير الإسلام، لم تفرز في الواقع شخصيات نسائية في مختلف المجالات المهنية أكثر مما أفرزه الإسلام، والسبب في هذا الأمر يجب البحث عنه في مكان آخر غير التنظيم الهيكلي للدين الإسلامي.

وحتى نختتم مسألة الإنسان، فمن الأهمية بمكان أن نتذكّر أن الإسلام، إذ يسعى لتحقيق الوحدة في جميع المجالات، فإنه يعمل أيضاً على تجنّب المنافسة والمواجهة المدمّرتين، سواء أكانتا بين الجنسين أم بين مختلف طبقات المجتمع الإنساني. فالإسلام يعارض صراع الطبقات بالمعنى الماركسي للعبارة خلال القرون الممتدة من الثالث عشر إلى التاسع عشر، كما أنه يعارض الجنسوية أو المعركة بين الجنسين مثلما سادت في أجزاء عديدة من العالم خلال هذا القرن. والإسلام يسعى إلى إحداث التناغم في مجمل الحالة الإنسانية بشكليها الذكوري والأنثوي، وفي المجتمع الإنساني بكلّ أنماط البشر المختلفة التي تعيش في هذا المجتمع. وكان، وسيظل، معارضاً بشدّة للعنصرية وللبناء الهيكلي المقسّم بصورة تامّة إلى طبقات والذي نجده لدى بعض المجتمعات التقليدية المحدّدة الأخرى.

إن الإسلام يشبه مجتمعاً للرهبان المتزوجين، كل شخص فيه مسؤول مباشرة أمام الله ومشارك في الدين لا عن طريق الانسحاب من العالم والعزلة عنه ولكن بالمشاركة فيه من خلال وسائل متعددة بما في ذلك مؤسسة الزواج. فقد جرى التأكيد على الزواج بقوة في الإسلام وهناك الكثير من الضغوطات في المجتمع الإسلامي على الرجال والنساء كي يتزوجوا. إن المجتمع الإسلامي مجتمع تندر فيه العزوبية إلى درجة كبيرة، ويُدمج فيه الأفراد عادة ـ سواءً أكانوا ذكوراً أم إناثاً ـ في التنظيم الهيكلي للأسرة الأكبر من خلال أنماط مختلفة من الزواج حالت دون

تفتيت المجتمع. وكل هذا مرتبط بالمفهوم الإسْلامي للإنسان الذي يقوم على صلته بالله تعالى باعتباره خليفته، كما أن الإسلام يرى أيضاً أن الرجال والنساء يعيشون في شبكة ممتدة من العلاقات في مجتمع يتّسم بالتعقيد، وأن العلاقات المتعددة الأنواع تظلّ مع ذلك موحّدة. وهذا الترابط في العلاقات هو في حد ذاته في الواقع صدى وصورة للتوحيد على صعيد التعدّد الذي يميّز المجتمع البشري.

والإسلام لا يقتصر على تقديس حياة الفرد، بل يسعى أيضاً إلى تعظيم شأن الهياكل الاجتماعية نفسها بأن يُضفي أهمية دينية على جميع المؤسسات والأحداث الاجتماعية، ومن خلال تكوين علاقات وعمليات تواصل في داخل المجتمع تعمل على إدماج مختلف العناصر في أمة واحدة، بدل أن تقوم على المعارضة والمنازعة والمواجهة بين مصالح مختلف الطبقات والجماعات. ويسعى الإسلام، من خلال المبادئ والمؤسسات الدينية، إلى إيجاد مجتمع يعكس بمجمله، وبداخل قلوب أفراده، التوحيد، ويبدي كيف تعمل مشيئة الله وتترك أثرها في حياة بني البشر.

الكون

وكما أسلفنا، فإن القرآن الكريم لم يقتصر على مخاطبة الإنسان، ولكنه، بمعنى أو بآخر، يخاطب أيضاً خلق الله. ففي آيات كثيرة، يقسم تعالى بالمخلوقات العديدة المتنوعة التي خلقها، مثل الشمس والقمر أو الفواكه المختلفة، وفي العديد من آياته، يُلفت القرآن الكريم نظر الإنسان إلى الحكمة الهائلة التي تنعكس في خلق الله. وبذات الأسلوب الذي يتوجه به الإسلام إلى فطرة الإنسان، فإنه يسلط الضوء أيضاً على الرسالة الكونية المكتوبة على أوراق الشجر، وعلى سفوح الجبال وفي السماوات ذات النجوم. ولهذا السبب، فإن كلاً من آيات القرآن الكريم وظواهر الطبيعة يشار إليها على أنّها «آيات»، ويشهد القرآن الكريم على جميع هذه «الآيات»، في داخل روح الإنسان وفي داخل النظام المخلوق أيضاً باعتبارها إشارات أو آيات من الله، كما ورد في الآية الكريمة ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣].

ووفقاً لوجهة النظر الإسلامية، فإن العالم خلقه الله تعالى، والله يعمل على استمراره واستدامته، وإلى الله يعود. وأحد المعاني الكثيرة للآية الكريمة ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] هو أن الله هو الأصل والنهاية للكون. وهو أيضاً المعنى الباطن لجميع الأشياء وحتى الإشارات الظاهرة الخارجية أو المناحي الخارجية للأشياء تعكس أسماءه وصفاته. فالعالم جميعه الذي نعرفه نستطيع اختباره خلقه الله تعالى. والعالم ليس أبدياً مع أن فعل الخلق من لدنه تعالى ليس له، بالطبع، بداية في الزمن؛ وإلا كان هناك تغيّر في الطبيعة القدسية، وهو ما لا يقبله الإسلام. والنظام الكوني بمجمله كما نعرفه وكما نراه، له بداية ونهاية. والبداية تتأتى من الأمر القدسي «كن فيكون»: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]، ثم يرجع الكون إليه تعالى. وإضافة إلى ذلك، فلله القدرة على إعادة الخلق، وأن يأتي بخلق جديد آخر إلى الوجود وهو ما يشير إليه القرآن على أنه «خلق جديد». ولذا يتوجب على المسلم أن يعي دائماً الطبيعة المخلوقة للعالم من حوله. فالكون ليس نظاماً مستقلاً للواقع. وهو يعتمد في كل لحظة من وجوده على العون والمساعدة من لدنه تعالى. إضافة إلى ذلك، فإن قوانينه وتناغم أجزائه ونظامه جميعها تتأتّى من الله. وهذا التناغم المُذهل للنظام المخلوق هو انعكاس للتوحيد، وإظهار للواحد الأحد في العالم الذي يتصف بالتعدّد والكثرة.

إن المسلم لا يرى أن قوانين الطبيعة قوانين مستقلة تسير في طريقها كما لو أن للعالم استقلاله الخاص فيما يتصل بعلم الوجود. بل يرى أن هذه القوانين انعكاسات لحكمة الله ونتيجة لمشيئته أيضاً. فالله تعالى هو الذي شاء أن تشرق الشمس كلّ صباح من الشرق وأن تغرب في الغرب، وأن تطير المخلوقات في الأثير أو تسبح في البحار. ومذهلٌ ذلك العدد الكبير من آيات القرآن الكريم التي تشير إلى القوانين الأعمق تأثيراً التي تحكم النظام الطبيعي. والقرآن الكريم لا يعارض معرفة الإنسان بالعالم الطبيعي، بل على العكس من ذلك يشجعه باستمرار على دراسة النظام الطبيعي، في الوقت الذي يتقبّل فيه أن هذه المعرفة بالعالم يجب

أن تكون خاضعة دائماً لمعرفة الله وأن تكون مبنية دائماً على الوعي بأن العالم ليس مستقلاً تماماً بذاته، ولكنه يستمدّ كائناته، وقوانينه، وتناغمه، وتحولاته من مصدر جميع الكائنات وهو الله تعالى.

وبالمعنى العميق يمكن القول بأن الطبيعة بمجملها مسلمة، بمعنى أنها أخضعت نفسها بصورة كلية لمشيئة الله. وجميع المخلوقات تتبع الطبيعة التي منحها الله لهم. فشجرة الكمثرى تحمل الكمثرى دائماً، والسمكة تظلّ دائماً أمينة على طبيعة السمك، ويظلّ الطير أميناً على طبيعة الطير. والإنسان وحده منح حرية الثورة ضد طبيعته الأزلية. ولذا فإن العالم المخلوق أو عالم الطبيعة يعتبر عامل تذكير مستمر للإنسان بما يعنيه أن تكون مسلماً مكتمل الصفات بمعنى أن تكون خاضعاً لمشيئة الله.

والقرآن، في الوقت الذي منح فيه الإنسان السلطة ليحكم جميع الأشياء من خلال الحقيقة المتمثلة في أن الله علّم آدم الأسماء كلها، منح الإنسان أيضاً مسؤولية رعاية النظام المخلوق والعناية به. أما تسخير الطبيعة فلا يعني غزواً أنانياً أعمى للطبيعة وهيمنة عليها. بل يعني العيش في تناغم مع الطبيعة، ورؤية حكمة الله في الطبيعة، والاستفادة من نعم الطبيعة بحكمة وفق الهدف النهائي للإنسان، وأن يعيش حياته كمسلم ملتزم طيب، وأن يعود إلى خالقه في نهاية المطاف. والقوانين الأخلاقية في الإسلام تمتد، بمعنى أو بآخر، لتتجاوز المجتمع الإنساني وتشمل الحيوانات، والنباتات، والمعادن، وفي الواقع جميع العالم غير الحي. والعيش كمسلم ملتزم طيب في هذا العالم معناه أن ترى حكمة الله في كل مكان وأن تُعنى بخلقه كما يُعنى تعالى بنا وبهذا الخَلق. وعلى المسلم الملتزم الطيب أن يتذكر دائماً أن الله تعالى هو الذي خلق وأدام وحفظ هذا التناغم الرائع والتنوّع والجمال في النظام الطبيعي، وأنه جلّ جلاله هو الذي منح حقوقاً للمخلوقات الأخرى وألقى بتبعات المسؤولية عنها على الإنسان.

العلم الأخروى

إن سور القرآن الكريم مليئة بالإشارات إلى الموت والحياة الآخرة، والحساب

عند الله تعالى على الأفعال الإنسانية، ونهاية العَالَم، والبعث. وهناك بعض الموضوعات في القرآن الكريم والحديث الشريف تُكرّر مرّة بعد مرّة وتعتبر بذات درجة المركزية كالمعاد، وهي كلمة يجب أن تُفهم في إطار العلم الأخروي. ولذا فمن المستحيل مناقشة تعاليم الإسلام دون الإشارة للأهمية الكبرى للتعاليم المتصلة بالأخرويات في الإسلام، لا بالنسبة لنهاية المطاف للإنسان فحسب، بل لحياته في هذا العالم أيضاً. والكثير من التعاليم المتصلة بالحشر والنشر في الإسلام مُضمنّة في السور الأخيرة في القرآن الكريم، ولكنها تظهر أيضاً في ثنايا آيات القرآن. ومثل ذلك، وفي كل كتب الحديث الشريف، هناك أقسام مخصصة لما يتصل بالأخرويات.

وكان النبي - صلوات الله وسلامه عليه - يذكّر أصحابه في جميع الأوقات بقرب حلول الأجل، وكان يقول ما معناه «مت قبل أن تموت»، وينصح المسلمين بالقول: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا» [أثرٌ مرويٌ عن عبد الله بن عمر في «صحيح البخاري»]. كما كان النبي ﷺ يذكّر صحابته بخلود الروح الإنسانية، والحساب عند الله عن الأفعال الإنسانية، والنتائج الأبدية لحياتنا وأفعالنا في هذه الأرض. ولهذا، ومنذ بداية التاريخ الإسلامي، عُني المفكرون المسلمون بقضايا الأخرويات، كما أن حياة الفرد المسلم كانت دائماً تسير وهو على وعي تام بالحقائق الواقعية المتصلة بالحشر والنشر.

لنبدأ أولاً بتعاليم الإسلام المتعلقة بذلك المنحى من العلم الأخروي الذي يتصل بالكائن البشري الفرد. فهناك، بالنسبة للإسلام، حياة أخرى غير الحياة الدنيا هي الحياة الآخرة. وجميع تعاليم الإسلام ستتهاوى لدى الفرد إذا ما أنكر الحياة الآخرة أو الحياة الأبدية. فالحياة الآخرة تظلّ في الذاكرة حقيقة حيّة وملموسة ومركزية في حياة كل جيل من المسلمين المؤمنين، ويذكّرنا القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿٤﴾ ﴾ [الضحى: ٤]. ونتعلم من خلال سور القرآن الكريم وكتب الحديث الشريف أن الله يراقب جميع أعمالنا، وأن الأعمال الطيبة ستسجّل في سجلّ حسناتنا، بينما سنتحمل نتائج أعمالنا

الشريرة. وهذا العالم هو في واقع الأمر يشبه حقلاً تبذر فيه أعمالنا وتنمو كالنباتات لتُحصد في الحياة الآخرة. وتظهر هذه الصورة بأشكال عديدة في التعاليم الإسلامية بما في ذلك الحديث الشريف الذي ورد فيه «الدنيا مزرعة الآخرة».

والحياة البشرية مشكلة بطريقة معينة بحيث يكون للأعمال التي نقوم بها في هذه الدنيا نتائجها، لا بما يتجاوز تلك اللحظة فحسب، ولا بما يتجاوز المُحدّدات المباشرة لهذا العمل فقط، بل أيضاً بما يتجاوز هذه الدنيا، لأنها تؤثّر في روحنا الخالدة. وللإنسان روح خالدة، وهو لا يتوقف وجوده عند اللحظة التي يموت فيها، لأن روحه تستمر في البقاء بحالات مختلفة وفق الطريقة التي عاش بمقتضاها، ووفقاً لرحمة الله بالطبع. وهنا أيضاً نجد هذا التضافر بين عدل الله تعالى ورحمته اللذين لا يمكن تقدير قيمتهما بالعمليات الحسابية. فخطيئة كبرى يرتكبها أحد مخلوقات الله يمكن لله أن يغفرها إذا ما طلب ذلك الشخص المغفرة وتاب من أعماق قلبه، بينما إذا استمرت خطيئة صغيرة في تلطيخ الروح، فيمكنها في الواقع أن تترك أثراً ملازماً عليها قد يجلب على الروح عقاباً مؤجلاً بعد الموت.

ما هي الخطيئة الكبيرة؟ وما هي الخطيئة الصغيرة؟ وما الذي يغفره الله؟ وما الذي لا يغفره؟ وكيف سيعيش الإنسان بعد لحظة الموت؟ جميعها أسئلة بالغة التعقيد تتضمن لغز الرحمة الربانية والعدالة الربانية والذي لا يمكن بأي حال التعبير عنه بالحسابات العددية البسيطة والمعادلات السهلة. ومع ذلك، فإن أوامر الإسلام ونواهيه واضحة تماماً. ووفقاً لها فإن الذين يعيشون حياة طيبة يموتون ميتة طيبة، وحالة وجود الإنسان بعد الموت ترتبط بالكيفية التي عاش بها في هذا العالم. فالذي يعيش وفق تعاليم الإسلام؛ سيحيا في حال من السعادة في جنّات مختلفة يصفها القرآن الكريم بصورة في منتهى الجمال باللغة الرمزية التي تميّز العديد من الأوصاف في القرآن الكريم مثلما ورد في سورة الرحمن. أما الذين يرتكبون أعمالاً شريرة دون أن يتوبوا، فإنهم يواجهون آلام الحالات الجهنمية، التي يشير إليها القرآن الكريم أيضاً مرّة بعد مرّة، في آيات متعددة، مثل ﴿ في

قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (١٠) ﴾ [البقرة: ١٠]، و﴿ فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (٩٧) ﴾ [النساء: ٩٧].

ولهذا فإن أول عنصر هام علينا تذكره، فيما يتصل بالأمور الأخروية، هو التأثير الأخلاقي الهام لهذا الأمر. ويتمثل تأثيره في أن على الإنسان أن يعيش متمسكاً بالأخلاق في هذا العالم، لا عن خوف من القانون الخارجي أو الشرطة أو الدولة، بل عن خوف من الله. فمحبة الله ومعرفة الله متلازمتان مع الخوف الأساسي منه، ولهذا قيل رأس الحكمة مخافة الله. وهذه المخافة لا ترتبط بجلال الله فحسب، بل ترتبط أيضاً بعظمة كون المخلوق إنساناً، بالحقيقة المتمثلة في أننا أُعطينا مسؤولية أنْ نكون بشراً، وأن نُمنح الإرادة الحرّة في أن نتبع تعاليم الله أو نثور عليها. وليس لدينا إمكانية أن نقلّل من شأن الحالة الإنسانية وكأننا لسنا أحراراً، وكأننا لسنا خلائف الله في الأرض. فهذا ليس ممكناً بالنسبة لنا. فأفعالنا لها نتائج تتجاوز القبر ولا نستطيع تجنبها. ولأننا بشر، فإن حياتنا لا تُدمّر تماماً في لحظة الموت. بل إن حياة الروح تستمر بعد موت الجسد. وبسبب هذه الحقائق الواقعة جميعها، علينا أن نعيش حياتنا على الأرض وفق المبادئ الأخلاقية. وعلينا أن ننبذ كل ما هو شرّ، أو على وجه التحديد ما يعتبره القرآن الكريم والحديث الشريف شرّاً. وعلينا أن نعيش وفق مشيئة الله كما أوحى بها من خلال آيات القرآن الكريم، وكما وُسّعت أُطرها وزيدت تفصيلاً من خلال الحديث والسنّة.

إن الحقائق الواقعة المتصلة بالأخرويات للحياة الإنسانية الفردية تجد وصفاً مفصلاً لها في الأدبيات الإسلامية المتأخرة وخاصة في تفاسير القرآن الكريم وفي كتب الحديث. وهناك العديد من الكتب بالعربية واللغات الإسلامية الأخرى المبنية على المصدريْن معاً وهما القرآن والحديث، والتي تصف ما تمرّ به الروح بعد الموت. كما أن هناك العديد من الأعمال التقليدية التي تتعامل مع ما يمرّ به الإنسان في لحظة الموت، والممارسات المتصلة بطقوس دفن الجسد، والصلوات المناسبة التي تقام، والآيات الكريمة التي تُتلى عند الوفاة والدفن،

والممارسات الأخرى المتصلة بطقوس غسل المسلمين ودفنهم. وجميع هذه التعاليم متصلة بما يمرّ به المتوفى بعد الوفاة. وهي موجودة لتسهيل رحلة المتوفى من هذا العالم إلى العالم الآخر.

وهناك أوصاف دقيقة مفصلة في المصادر القديمة للحالات الثلاث المختلفة التي تمرّ بها الروح الإنسانية بعد الموت: تلك المتصلة بالجنة، والمَطْهر، وجهنم. ونحن نمرّ بواحدة من هذه الحالات الثلاث اعتماداً على مَنْ نحن، وماذا نكون، وكيف عشنا حياتنا في هذا العالم. وبمعنى آخر فإننا نحيك «جسم البعث» العائد لنا من خلال أفعالنا؛ واستناداً إلى ما نسجناه بأعمالنا ندخل إلى إحدى حالات ما بعد الوفاة التي توافق كينونتنا. وبعض هذه الحالات وصفت بجلال في القرآن الكريم، وأخرى وصفت في الحديث الشريف. وبصورة عامة هناك تعاليم إسلامية واضحة مفصلة إلى درجة كبيرة حول الحالات فيما بعد القبر، نجدها في مصادر الوحي الإسلامي ومن ثمّ في التفاسير والشروح اللاحقة بها.

وهناك، إضافة إلى ذلك، مسألة حكم الله علينا، ومسألة الصراط الذي على أرواحنا سلوكه بعد يوم البعث، ومسألة الميزان الذي يزن أفعالنا الطيبة والشريرة، والعناصر الأخرى التي تشكّل، وفقاً للقرآن الكريم والحديث الشريف، الحقائق الواقعة للحشر والنشر المتصلة بالإنسان الفرد. وجميع هذه التعاليم تستند إلى الإصرار الواضح الدقيق للقرآن الكريم على خلود الروح الإنسانية، وبعث بني البشر، لا مجرد بعث الروح ولكن بعث الجسد أيضاً (المعاد الجسماني). والمعاد الجسماني في الواقع من تعاليم الإسلام الواضحة في جميع المذاهب الإسلامية. فالأمر لا يقتصر على مسألة بقاء الروح حيّة بعدالموت، ففي يوم النشور، يُبعث الجسد والروح كلاهما أمام الله.

أما ما يتصل بيوم القيامة، فعلى المرء أن يميّز هنا بين التجربة الشخصية للحقائق الواقعة للحشر والنشر، وأحداث الحشر والنشر المتصلة بالإنسانية جمعاء. ففي العادة يشير يوم القيامة في الواقع، لا إلى وفاة الفرد بل إلى نهاية

البشرية كما نعرفها حالياً، وليس إلى تجربة الأخرويات التي يتوجب على كل فرد المرور بها عند وفاته، بل تلك المتصلة بعالم الإنسانية الحالي نفسها. والتعاليم الإسلامية تقصُر كلمة القيامة على أحداث كونية تتعلق بالأمور الأخروية تُتَوّج ببعث الخلق وبعث الفرد أيضاً. وبصورة أكثر تحديداً، فإن هذه المصادر تميز بين القيامة الكبرى وهي تلك المتصلة بالكون بمجمله والتي يتبعها بعث الإنسانية جمعاء، وبين القيامة الصغرى وهي الموت والبعث الفرديين التي تمرّ بها الروح بعد حدوث الموت. وما يحدث بين موت الفرد وبعث الإنسانية جمعاء كان محلّ نقاش لدى مُختلف المذاهب الإسلامية، ولا يمكن مناقشته في هذا الكتاب لأنه يتضمن قضايا دينية وفلسفية بالغة التعقيد.

ويشير القرآن الكريم أيضاً إلى أحداث الأخرويات المتصلة بالإنسانية جمعاء. وكما أسلفنا، فإن الإسلام يرى أن هذا العالم الذي نعيش فيه ليس أبدياً. فله بداية وله نهاية سيخلق الله بعدها عوالم أخرى، فهو الخالق دائماً. ولكن هذا العالم الحالي خُلق ببداية مُحدّدة وستكون له نهاية مُحدّدة تشهدُ أحداث الحشر والنشر. ووفقاً للمصادر الأصولية، فإن هذه الأحداث تشمل، بادئ ذي بدء، ظهور شخصية اسمها محمد المهدي. وهذا الظهور متوقع استناداً إلى حديث للنبي محمد ﷺ الذي قال فيه: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم، لطوّل الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلاً مني، أو من أهل بيتي، يواطئ اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض قسطًا وعدلاً كما مُلئت ظلمًا وجوراً» - رواه أبو داود حديث رقم ٤٢٨٢ - وصححه غير واحد من أهل العلم. ولهذا، وعلى مدى القرون، آمن المسلمون، سواء أكانوا من أهل السنة أم الشيعة، بأن شخصية ستظهر يوماً، وسيكون هو المهدي الذي يقضي على الجوْر، ويقيم ثانية حكم الإسلام، ويعيد العدالة والسلام إلى العالم. ولكن حكمه سيكون قصيراً نسبياً وستتبعه عودة المسيح.

ويشترك الإسلام والمسيحية في الرؤية المتصلة بالعودة الثانية للمسيح. إضافة إلى ذلك، فإن المسلمين يتقبّلون أيضاً، مثلما يتقبّل المسيحيون، أن عودة المسيح

ستكون في القدس، وأن هذه المدينة ستكون المكان الذي ستقع فيه الأحداث الأخيرة للحشر والنشر. إلا أن الإسلام، مقارناً بالمسيحية، يرى أن عملي المهدي والمسيح يرتبط أحدهما بالآخر، وأن مجيئهما جزء من الأحداث الرئيسية ذاتها للحشر والنشر. وبينما سيحكم المهدي لبضع سنوات في الأرض، فإن مجيء المسيح سيتطابق مع إنهاء التاريخ الحالي للبشرية وإنهاء الزمن كما نعرفه ونعيشه عادةً. إن الوقت التاريخي يأتي إلى نهايته ويتبعه يوم القيامة، يوم الحساب لجميع بني البشر، ووزن الحسنات والسيئات، وتحديد أولئك الذين سيدخلون الجنّة، والمَطْهر، وجهنم، ثم الوصول إلى انتهاء تاريخ الكون. وهذه الأحداث البالغة التعقيد وُصفت في الإسلام بصورة لا يتمكن معها إي إنسان، بصرف النظر عمّا يدّعيه، من التنبّؤ بدقة بموعد قيام الساعة. وفي الواقع، هناك حديث للنبي محمد ﷺ مفاده أن جميع الذين يَتَنَبّأون بوقت قيام الساعة كذابون. ومع ذلك، فإن جميع المسلمين يؤمنون أن الساعة قادمة لا ريب فيها، وأن هناك نهاية للتاريخ البشري، وأن الله تعالى يتدخل في النهاية كالبرق على ساحة الوعي العادي للزمن/ الحيّز، وأن هناك الموت النهائي والبعث للإنسانية وأن هناك حساباً لكل ما فعله البشر في هذا العالم.

ومعظم التفصيلات المتصلة بهذه التعليمات تترك جانباً في العادة في الحياة اليومية لدى المسلمين العاديين الذين ليسوا في وارد التأمل والتفكّر فيها. فالأمر عائد للفقهاء، والفلاسفة، وغيرهم من الثقّات في العلوم الدينيّة للتعامل مع أهميتها النهائية. ولكن فيما يتصل بنتائجها، فهي تعني جميع المسلمين للتفكّر فيها. وأولاً وقبل كل شيء، فإننا جميعاً سنواجه الموت سواء أكنا أميين أم فقهاء مُميّزين، ملوكاً أم متسولين؛ ولذلك فإن الحقيقة الواقعة للموت وما يحدث للروح الإنسانية بعد الموت هما موضع اهتمام كل إنسان. فليس كلّ مسلم فحسب، ولكن كل إنسان أيضاً، سواء أكان مسلماً أم مسيحياً أم يهودياً أم تابعاً لديانة أخرى، يفكّر طبيعياً في نهايته. ونتائج تعاليم الأخرويات في الإسلام موجودة لصالح جميع المسلمين، وقد جرى التفكّر فيها من قِبَل جميع أنماط الناس وبأشكال مختلفة، تراوحت على مدى الأيام بين القصص الشعبية وروايات

الاحتراز إلى العروض العلمية البالغة الدقّة التي قدّمت فيها هذه الحقائق الواقعة بتعبيرات ميتافيزيقية لاهوتية.

والدرس الهام، فيما يتصل بالتعاليم العامة للإسلام، هو أن نتذكر في جميع الأوقات الحقيقة المتمثلة في أنّ الموت حق وأن البعث حق، والنتيجة النهائية لأعمالنا الإنسانية، ومسؤولياتنا أمام الله عمّا نفعله. فنعمة الحياة الإنسانية التي منّ الله تعالى بها علينا، والتي أتاحت لنا بمشيئة الله أن نحظى بحرية العمل وأن نتقبل تعاليم الله على أساس حريتنا هذه، لا استناداً إلى الإكراه، يجب أن تظلّ ماثلة في أذهاننا لا نغفل لحظة عنها. ودون الحقائق الواقعة المتصلة بالأخرويات، فإن تعاليم الدين الأخرى تفقد الكثير من تأثيرها الطاغي، والتوتر الروحي للحياة الإنسانية في هذا العالم الذي يعتبر جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة الواقعة المتصلة بكوننا بشراً سيختفي، تاركاً الحياة الإنسانية دون أي هدف نهائي. وسيحدث هذا لأنه مهما أنجز الإنسان في هذا العالم، يظل دائماً اليقين بأن هذه الإنجازات ستتهاوى وتندثر في نهاية الأمر. فأعظم الإنجازات المادية، لا للأفراد فحسب بل الحضارات بمجملها، يمكن أن تذوي وتختفي، وهي في الواقع تتعرّض لهذا. والحقائق الواقعة المتصلة بأمور الآخرة وحدها تسلّط التركيز على النتائج الدائمة المُلزمة الخالدة الأبدية للأفعال الإنسانية، لأن البشر هم كائنات خلقت للخلود والعالم الأبدي.

والمسلم العادي يعيش بأمل الدخول إلى الجنّة عند وفاته. وهو لذلك، يسعى لأن يعيش وفقاً للشريعة، وأن يكون متعاطفاً مع الغير متسامحاً كريماً، ويتجنّب الكذب والخداع والنميمة، ناهيك عن الآثام الكبيرة مثل القتل أو الشرك بالله الذي يعتبر الإثم الأكبر في الإسلام. ونجد في التعاليم الإسلامية هذا التناغم الدقيق الجميل بين صرامة قوانين الله والرحمة التي تفيض من لدنه، كما تشهد بذلك أسماؤه الحسنى: الرحمن، والرحيم، والغفور. والله يرغّب الإنسان في الصلاح والتقوى والأخلاق والفضيلة، ولكنه إذ يعرف مواطن ضعف مخلوقه، فإنه يغفر له أيضاً ويشمله برحمته. وفي هذا الاحتراز الرائع المميّز الذي يضم بين جناحيه

عنصري العدالة والرحمة، استمر وجود الحياة الإسلامية التقليدية على مدى القرون، مما أدّى إلى ظهور أجيال متعاقبة من الرجال والنساء، تمتّع العديد منهم بأعلى درجات الفضيلة، وعاشوا وهم يخشون عقاب الله ويتطلعون أيضاً إليه آملين أن يشملهم بغفرانه. وقد جلبوا الأخلاق الفاضلة إلى المجتمع الإسلامي الذي يجب أن يعكس دائماً الحقائق الواقعة فيما وراء هذا العالَم بالطريقة ذاتها التي يتردّد فيها صدى أفعالنا وأعمالنا فيما وراء عالَم الزمن والحيّز، هذا الذي ارتكبت هذه الأفعال والأعمال فيه، مُرجّعة صداها في عالم الأبدية.

* * *

الفصل الثالث

الشريعة

إن الشريعة، وهي القانون الإلهي للإسلام، تعتبر مركزيةً للدين الإسلامي إلى الحدّ الذي يمكن معه تعريف المسلم على أنه الفرد الذي يتقبّل شرعية الشريعة حتى ولو لم يتمكن من ممارسة جميع تعاليمها. والشريعة، وفقاً للقواعد الإسلامية الأصولية، هي التجسيد الملموس لمشيئة الله للمجتمع الإنساني. فالله وحده هو الشارع في نهاية الأمر، وهو الذي خلق القوانين، وقوانينه وحدها مُلزمة ودائمة في الحياة الإنسانية. وهذا لا يعني أن الشريعة لا يمكن تطبيقها و«نموها» وفقاً للظروف المختلفة، مثل نمو الشجرة التي تظلّ جذورها وجذوعها راسخة في الأرض وطبيعتها ثابتة لا تتغيّر، مع أن فروعها تنمو بمرور السنين. والشريعة متضمّنة من حيث المبدأ في القرآن الكريم، وفي القرآن الكريم وحده، ولكن هذا من حيث المبدأ. ومن أجل أن تظهر وتعمّ، كانت هناك حاجة أولاً وقبل كل شيء، بالطبع، للحديث النبوي والسنة النبوية. فالنبي محمد ﷺ، من خلال ممارساته وأحاديثه، جعل مشيئة الله معروفة لدى المجتمع الإسلامي، ولهذا فإن سنّته وأحاديثه هما المصدر الرئيسي الثاني للقانون الإسلامي بعد القرآن الكريم.

وقد عاش المجتمع الإسلامي الأول في ظل حضور هاتين الحقيقتين الواقعتين. فالقرآن كان حاضراً دائماً، وممارسات النبي التي كانت تُقلَّد من الصحابة والجيل الأول من التابعين بعدهم، كانت مشهورة ومعروفة بدرجة كبيرة بحيث كان المجتمع بمجمله مستوعباً لها مُنغمساً في الاقتداء بها. وخلال تلك

الفترة المبكرة لم تكن هناك مذاهب قانونية مدونة، ولم تكن التفسيرات المختلفة للشريعة. والشريعة ذاتها قد صنّفت وشُكّلت في كتب للفقه، كما نجد في مرحلة لاحقة، ولكن الحقيقة الواقعة كانت موجودة ماثلة. أما كيف يعيش الناس ويعملون ويتصرفون، وكيف يُحكم عليهم، وأي عقاب أو ثواب ينالون، وكيف تتم المُعاملات بينهم، ناهيك عن ذلك الجزء من الشريعة الذي يُعنى بالممارسات الدينية، فكانت جميعها حاضرة لدى تلك الأجيال الأولى من المسلمين، وأدّت دَوْرها كنماذج تُحْتذى في القرون المتأخرة من التاريخ الإسلامي. وفي الواقع، كان خطر ابتعاد الأجيال التالية التدريجي عن مصدر الوحي الإسلامي، وخطر النسيان التدريجي للمثل المُذْهل الذي قدّمه الرسول ﷺ باعتباره التجسيد الكامل للإسلام والممارس الأمثل للقانون الإلهي، هما الخطرين اللذين أدّيا بكبار الفقهاء لتصنيف الشريعة وفق المدارس الفقهية المختلفة.

وكان على الإسلام، وهو دين للعالمين في كافة أرجاء المعمورة وليس لشعب واحد بعينه، أن تتوافر له إمكانية تطوير مختلف تفسيرات القانون القدسي في داخل ذاته. ونتيجة لذلك، واستناداً إلى المصدرين الأساسيين وهما القرآن الكريم والحديث الشريف، بدأ الفقهاء تدريجياً في توضيح وشرح وسائل استخلاص مختلف النتائج من المصادر، وغدا مختلف الفقهاء يستعملون بعض المبادئ خارج هذين المصدرين، مثل إجماع العلماء في المجتمع، والقياس، والاستنباط، وما إلى ذلك.

وكان أول معلّم عظيم للقانون هو الإمام جعفر الصادق، سليل النبي ﷺ. وكان الإمام جعفر الصادق يحظى بالاحترام والتبجيل عند السنّة والشيعة على حدّ سواء. وهو معلّم الإمام أبي حنيفة، أحد مؤسسي مذاهب أهل السنة الأربعة، وهو المذهب الحنفي الذي ما زال منتشراً باقياً حتى يومنا هذا. والإمام جعفر، الذي عاش في القرن الهجري الثاني، كان أيضاً مؤسس المذهب الاثني عشري الشيعي، الذي ما زال حتى اليوم يُدعى المذهب الجعفري. ومن بعده بدأ الفقهاء تدريجياً في تطوير الشريعة في العالمين السنّي والشيعي، وخاصة في العالم السنّي الذي

شهد قدراً كبيراً من النشاط في القرنين التاليين حتى تمّ في النهاية تأسيس المذاهب الرئيسية في الشريعة والتي استمرت في البقاء والانتشار حتى هذا اليوم. وهذه المذاهب هي مذهب الإمام مالك، المعروف باسم المذهب المالكي، ومذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسس المذهب الحنبلي، ومذهب الإمام أبي حنيفة، مؤسس المذهب الحنفي، وأخيراً مذهب الإمام الشافعي، مؤسس المذهب الشافعي. وقد ظهرت مذاهب أخرى عديدة في العالم السنّي مثل المذهب الظاهري، ولكنها تلاشت تدريجياً، بينما بقيت المذاهب الأربعة الرئيسية.

واليوم نجد في العالم الإسلامي أن شمال إفريقيا وغربي إفريقيا بمجملهما يتبعان المذهب المالكي، وهو الأقرب إلى ممارسات المدينة المنورة. وتتبع أعداد كبيرة من الناس في سوريا والمملكة العربية السعودية المذهب الحنبلي، وهو الأكثر تشدّداً في الالتزام بالقرآن والسنة، ولا يعتمد، كما هو حال المذاهب الأخرى، على المبادئ الأخرى، بل يرفضها في الواقع. أما المذهب الشافعي، فيتبعه معظم المصريين ومعظم الناس في جنوب شرق آسيا، أي الماليزيين والإندونيسيين؛ وكان المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للإمبراطورية العثمانية، وما زال يتبعه حتى اليوم الأتراك ومعظم المسلمين في شبه القارة الهندية. وقد ظلّ المذهب الجعفري المذهب الوحيد للشيعة الاثني عشرية، والمذهب الرسمي حيثما يَنْتشرُ الشيعة الاثنا عشرية حتى هذا اليوم، كما هو الحال على سبيل المثال في إيران والعراق ولبنان. وإضافة إلى ذلك، هناك المذهب الزيدي، والمذهب الإسماعيلي، اللذان يتبعهما الزيدية في اليمن، والإسماعيلية المنتشرون في الهند وباكستان وإيران وشرق إفريقيا وفي بعض الجيوب الصغيرة في سوريا ومصر وأيضاً في العالم الغربي.

مضمون الشريعة

في الأعمال المأثورة حول الشريعة تقسم محتويات القانون الإلهي عادة إلى موضوعات تتعلق بالعبادة تسمى العبادات، وتلك التي تتعلق بالمعاملات. وفي تحليل الموضوعات التي تتم معالجتها ضمن هذه التصنيفات، يرى المرء أن

الشريعة لا تقتصر على الحياة الشخصية الدينية أو حتّى الحياة الدينية المجتمعية في الإسلام، بل إنها تلمس أيضاً كل منحى من النشاط الإنساني بما في ذلك الاقتصادي، والاجتماعي والسياسي. وفيما يتصل بالقسم الأول من الشريعة، أي مناحي العبادات، فهي تُعنى بالأفعال التي تعتبر محورية بأقصى درجة في العبادات والتي هي الصلاوات اليومية، والصوم، والحج، والزكاة، والتي لم يُضَف إليها أحياناً كما أسلفنا في هذا الكتاب ذلك الجهد النبيل في سبيل الله والمسمّى بالجهاد والذي يترجم خطأً عادةً بعبارة الحرب المقدسة.

وتشتمل جميع هذه المذاهب الشرعية على تعاليم مفصّلة جداً تتصل بأفعال العبادة تلك. وهي في العادة فصول في كتب عن الشريعة أو كتب مستقلة مخصصة للصلاوات. ومثل هذه المؤلفات تتحدث عن الوضوء، والنظافة الشخصية، وأحوال الجسد والعقل والقلب المطلوبة في الصلاوات، والحركات الفعلية والكلمات التي تقال وتتلى، ومختلف أنواع الصلاوات سواءً أكانت الصلاوات اليومية الخمس المفروضة، أو صلاة الجمعة مع الجماعة، أم الصلاوات التي تقام في مختلف المناسبات الاحتفالية الإسلامية مثل التي تقام في العيدين في نهاية رمضان وفي الحج، أم الصلاوات الخاصة التي تقام في لحظات الخوف أو الأمل وهكذا. وهناك أيضاً في العادة قسم موسع في المؤلفات التي تتناول الشريعة مُخصّص للظروف الشرعية التي يجب أن تقام الصلاوات في ظلها. وبعض هذه الظروف خارجي مثل النظافة الخارجية، أو الصلاة في موقع إما أن يكون عائداً لمَنْ يصلّي أو أن يكون عائداً لشخص آخر، مما يتطلّب إذن المالك لإقامة الصلاة. وهناك ظروف أخرى داخلية، تتعلق بأن يكون مَنْ يصلّي في حالة وعي عادية أي لا يكون مخموراً أو معتوهاً أو مخبولا نفسياً، وأن يتمتع بنيّة صافية وبالتوجّه الداخلي السليم نحو الله تعالى.

وهذا الأمر نفسه ينطبق على الفروض الأخرى. فذلك الجزء من المؤلفات عن الشريعة الذي يتحدث عن الصيام يحدّد، من جهة، الظروف الخارجية للصيام مثل بداية الصوم، ووقت الإفطار، ومسألة الصيام للمرضى والمسافرين، والأيام

الأخرى المناسبة خلال العام للصيام وتلك التي لا يجوز الصيام فيها، وما الذي يتوجب على الفرد القيام به أثناء شهر الصيام عدا الامتناع عن الطعام والشراب والممارسات الجنسية، ويحدّد من جهة أخرى الظروف الداخلية مثل التصرف الأخلاقي السليم تجاه الناس الآخرين، والطهارة الداخلية والامتناع عن الأفكار الشريرة، والاغتياب، والكذب، والخداع، كما تتحدث المؤلفات عن الصيام عن المناحي الاجتماعية والخيرية للصيام من مثل التصدّق على الفقراء، وإطعام الجار، وإخراج صدقة الفطر في نهاية شهر رمضان، إلخ.

أما ما يتعلق بالحج، فهناك أقسام، بل كتب، مخصصة للشعائر المركّبة بدرجة كبيرة للحج بدءاً بالشروط الاقتصادية التي يتوجب على الفرد أن يفي بها قبل أن ينهض إلى الحج، أي أن تكون لديه الإمكانات اللازمة لتأمين معيشة أسرته لمدة سنة على الأقل وألا يكون في مجاوريه مَنْ هم في حاجة ماسّة إلى المساعدة، إضافة إلى شروط أخرى مُحدّدة، وانتهاءً بالمواصفات الفعلية لرحلة الحج والإحرام. كما يتمّ توفير التعليمات الضرورية لمُختلف الصلاوات، والتحركات، والشعائر التي يجب القيام بها مثل الطواف حول الكعبة، والوقوف على عرفات، ورجم إبليس، والسعي بين الصفا والمروة، والتضحية في نهاية الحج، إلخ. وهناك أيضاً الظروف الداخلية لأنّ لكلٍّ من الشعائر منحى داخلياً وآخر خارجياً، والذي هو داخلي: الإحساس بالانفصال عن العالم، وطلب المغفرة من الله، والشعور بالمساواة التامة بين جميع المؤمنين أمام الله كما سيكون الحال عليه يوم الحساب، والتخلي عن مظاهر الكبرياء وجميع الامتيازات الاجتماعية المستندة على عوامل خارجية. كما أنه يشمل أيضاً الاقتراب من الله بزيارة بيته الحرام. ويعيد الحاج من خلال الطواف تلك الحالة المثالية وهي الحالة المتصلة بجنة عدن التي امتلك ناصيتها جد البشرية آدم، ويعيش ثانية تجربة نقاء الإيمان التي مرّ بها النبي إبراهيم، عليه السلام، وعوامل أخرى من هذا القبيل.

وأما فيما يتصل بالزكاة، التي أضيفت إليها أنواع أخرى من الضريبة الدينية مثل الخُمس في المذهب الجعفري، وما يتعلق بغنائم الحرب في بعض مذاهب أهل

السنّة، فقد عولجت جميعها مراراً بصورة منفصلة في الكتب، وهي تبيّن الأهمية البالغة اقتصادياً واجتماعياً للزكاة والضرائب الدينية الأخرى. ومثل هذه المؤلفات تشير أيضاً إلى نوع السلع التي تُخرج عنها الزكاة، وكيفية إخراج الزكاة، والفرق بين الزكاة، وهي ضريبة دينية، والأشكال الضريبية الأخرى بما في ذلك تلك المفروضة على أهل الكتاب الذين هم بحماية المسلمين والذين يدفعون ضريبة محددة مقابل الحماية التي يحظون بها من الحكومة الإسلامية التي يعيشون في ظلها.

وفيما يتصل بالجهاد، لم تخصص جميع المذاهب الفقهية أجزاء مستقلّة لمؤسسة الجهاد، ولكن جرت مناقشتها دائماً بصورة مكثّفة فيما يتعلق بالشروط التي يجب أن يعلن الجهاد الخارجي بموجبها. ويرى معظم الفقهاء أنه إذا كان وجود المجتمع الإسلامي مهدداً أو إذا تعرّضت حدود العالم الإسلامي للخطر فيجب إعلان الجهاد، كما أن الجهاد المستمر يجب أن ينفّذ ضد قوى الشر. وبصورة عامة فإن منحى العبادات في الشريعة يوضح الشروط الخارجية والداخلية الضرورية لممارسة العبادة بحيث تكون مقبولة من الله تعالى وفقاً للقواعد التى حدّدها لبني البشر من خلال تعاليم القرآن الكريم، والقواعد التي رسخّها النبى الكريم ﷺ بأقواله وأفعاله.

الأخلاق القويمة والحقوق

وترتبط بهذا المنحى من الشريعة بصورة وثيقة مسألة الأخلاق القويمة. فالأخلاق القويمة في الإسلام ليست مثالاً مطلقاً مجرداً. ويؤكد الإسلام بالطبع على ضرورة أن يكون الإنسان طيباً و كريماً و مُحْسناً، ولكن هذه الفضائل يتمّ تحديدها بصورة أكثر دقة وتحديداً في الشريعة نفسها. إذ أن جميع مبادئ العمل الأخلاقي وجميع مناحي الفضيلة مُضمنّة في الشريعة. وجميع مناحي الفضيلة مُضمنّة، من حيث المبدأ، في القرآن الكريم، ولكنها تأخذ صفتها الملموسة من خلال تعاليم الشريعة. ويتعلم المرء من خلال الشريعة كيفية تطبيق مبدأ أخلاقي

عام مثل العدالة في الأفعال الإنسانية الملموسة. وفي الإسلام، لا يقرّ الإنسان بنفسه ما هو عادل أو كريم، بل يعتمد في ذلك على أوامر الله ونواهيه، في الوقت الذي يكون فيه أيضاً دور هام للضمير الذي منحه الله لكل فرد في كيانه. وتقرر الشريعة أنماط السلوك لبعض الأفعال الأساسية المحددة، بينما يترك المجال في كل نمط من أنماط النشاط الإنساني للإنسان لتطبيق التعاليم الأخلاقية الإسلامية وفق ما يمليه عليه ضميره. ولهذا ليس هناك من تصرّف آلي أو ميكانيكي أو تصرّف أعمى في الأخلاق الإسلامية كما ادّعى البعض. فالإسلام يقدّم توجيهات ملموسة للإنسان كي يتبعها، ولكنه أيضاً يترك مساحة واسعة من الحياة الإنسانية مفتوحة أمام الإنسان لتطبيق المبادئ الأخلاقية الإسلامية باعتباره عبداً لله مُنح العقل والقدرة على التمييز.

وعلى المسلم واجبات يؤديها تجاه الله، وأخرى تجاه نفسه، وأسرته، ومجتمعه الأقرب الذي يعيش فيه، والمجتمع الأكبر الذي يشمل الأمة الإسلامية بمجملها، وبعد ذلك تجاه الإنسانية جمعاء، ومن ثمّ تجاه النظام المخلوق بمجمله في نهاية المطاف. وهناك في الشريعة تعاليم واضحة تتصل بهذه الواجبات. ما هي حقوق الله تعالى؟ إنها تشمل في أبرز جوانبها امتلاكه لأرواحنا، ومن ثمّ حاجتنا لتكريس حياتنا وثمرات أفعالنا له جلّ جلاله. وتتمّ مناقشة هذه المسألة بطرق مختلفة إما مباشرة أو بطريقة غير مباشرة في المؤلفات من الشريعة، وأيضاً في التفاسير والشروح على القرآن الكريم التي تشكل المصدر الأساسي للمعرفة الواردة في هذه المؤلفات.

وليس للإنسان حقوق خاصة به، فالحقوق منحة من الله له عندما يؤدي واجباته لله، وهذه الواجبات، كما أسلفنا، تستند إلى حقيقة أن الإنسان قبل الميثاق مع الله تعالى. وبفضل هذا الميثاق منح الإنسان السلطات والحواس والإمكانيات الموجودة في الحالة الإنسانية، كما حُدّدت له أيضاً الواجبات المترتبة عليه تجاه الله. وهذه الواجبات تشمل بالطبع أن يشهد بوحدانية الله ويمارس العبادات، ويتصرف باعتباره خليفة الله في الأرض. كما ترتب على الإنسان واجبات تجاه

ذاته، فعليه أن يحافظ على جسده في حالة صحية جيدة، ومن هنا فليس له الحق في الانتحار. وعليه أن يعتني بروحه الخالدة وأن يفكر باستمرار في خلاصه. وعليه أن يتقبّل حمل عبء حالته الإنسانية، باعتباره خليفة الله في الأرض، وأن يتقبّل، كإنسان، جميع ما أنعم الله به عليه.

وعلى الإنسان من ثمَّ واجبات معيّنة تجاه أسرته. فالإسلام يذكر مرّة بعد مرّة أهمية الأسرة واحترام الوالدين، إضافة إلى أفراد العائلة الممتدة التي جعلها الإسلام الوحدة المركزية للمجتمع بدلاً عن القبيلة أو الوحدات الاجتماعية الأخرى لعصر ما قبل الإسلام التي كانت موجودة، لا في الجزيرة العربية وحدها ولكن في أرجاء أخرى أيضاً. والتعاليم حول واجبات الفرد تجاه والديه وأطفاله وأشقائه، وعائلته الأكبر، مُضمّنة بالطبع في القرآن الكريم والحديث الشريف، ولكنها قُنّنت رسمياً في الشريعة. وجزء من هذه الواجبات اقتصادي، يتصل بالإرث وما شابه ذلك، ولكنها تشتمل أيضاً على العناية بالأسرة، والرفق بأعضائها وحمايتهم.

وعلى الإنسان كذلك واجبات تجاه مجتمعه الأقرب إليه، بدءاً بجيرته. والمجتمع الإسلامي التقليدي يولّد حساً قوياً جداً بهوية الجيرة لأن المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان هو ما يحسّ ويلمس طوال الوقت. والاتصال الشخصي بالجيرة هو الأساس الذي ينطلق منه الوعي بالمجتمع الأكبر الذي يضمّ الأمة بمجموعها. ومن بعد المجتمع الإسلامي هناك مسؤولية الإنسان حيال الإنسانية جمعاء. وتبسط الشريعة التعاليم المتصلة بكيفية التعامل مع الآخرين من بني البشر، مع أنّ الكثير من المناحي غير القانونية للعلاقة مع أتباع الديانات الأخرى لا تتم مناقشتها في نصوص الشريعة بذات القدر الذي تناقش فيه في الأشكال الأخرى للفكر الإسلامي التي سنتحدث عنها فيما بعد.

وأخيراً، وفيما يتصل بالنظام المخلوق، هناك قوانين في الشريعة تُعنى بالكيفية التي يجب أن يتعامل بها بنو البشر مع الحيوانات، والنباتات، والمياه، والأرض، ومع خلق الله بصورة عامة. ويُوجّه الإنسان للعناية بهذا الخلق كلّه وباحترام

نظرائهم في الوجود إلى جانب حقوقه. ولا تقبل الشريعة السيطرة العمياء والتعامل مع المخلوقات الأخرى دون أن يفكر الإنسان في حقوقها وفي واجباته تجاهها.

المعاملات

هناك جانب رئيسي من مناحي الشريعة يتصل بالتعاليم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويصنّف عادة على أنه «معاملات»، بالرغم من أن الجوانب السياسية لا تناقش أحياناً بصورة مكشوفة في هذا السياق. وبالرغم من ذلك، وتحقيقاً لأهداف المناقشة التي نوردها في هذا الكتاب، يمكننا الجمع بين الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية باعتبارها تشكّل الجزء الثاني من الشريعة تمييزاً لها عن الجزء الأول الذي يُعنى بصورة أساسية بمختلف مناحي العبادة.

المجتمع

يتصور الإسلام مجتمعاً تسود فيه علاقات وثيقة بين أعضائه مبنية من جهة على العبودية لله، ومن جهة أخرى على عروة وثقى من الأخوّة بين أعضاء ذلك المجتمع. ومفهوم الأخوّة بالعربية قوي جداً بحيث نجد في المجتمع الإسلامي التقليدي أن الرجل يخاطب الآخرين باعتبارهم إخوانه، كما تخاطب المرأة الأخريات باعتبارهن أخواتها، مؤكدين جميعاً على وجود أسرة تضمّ تحت جناحيها بصورة أو بأخرى العالم الإسلامي بمجمله.

ويمكننا القول بأنّ الواقع الاجتماعي للمجتمع الإسلامي - كما يتمثل في القرآن الكريم والحديث الشريف وكما يتحقق في المجتمع الإسلامي التقليدي - يقوم على أساسين أو حقيقتين: أولهما الأمة الإسلامية، ذلك العالم الإسلامي الشاسع الذي لا يُدرك باللمس والذي لا يتمكن أحد من رؤية اكتماله بل يستشعره روحياً في داخله، وثانيهما الأقارب الأدْنوْن. ويمكن القول بأن هذين العمودين أي الأمّة وجماعة الأقارب الأدنين يشكّلان الواقع الاجتماعي الأكثر بروزاً في المجتمع الإسلامي الأصيل. وحول هذين العمودين يُنسج النسيج الاجتماعي.

وهناك بالطبع العديد من الوحدات الاجتماعية الأخرى في المجتمع الإسلامي، مثل القبائل، والعشائر، وأعضاء الأحياء والحارات في داخل المدينة، والنقابات، والمجموعات المهنية، والاتحادات العسكرية، والطرق الصوفية، وما شابهها. وجميع هذه دون شك بالغة الأهمية. وجوبهت بعضها، مثل الرابطة القبلية، بالمعارضة من المنظور الشامل للإسلام. والروابط الأخرى مثل الجماعات المهنية أو الطرق الروحية كان لها أساس ديني قوي في التقاليد الإسلامية ذاتها. ولكن من وجهة نظر اجتماعية، تبدو جميع هذه الارتباطات ثانوية بالمقارنة مع العالم الإسلامي بمجمله، أو واقع الأمة من جهة، والأسرة من جهة أخرى.

ويرى الإسلام الإنسانية، لا على أساس العرق أو التجمعات الإثنيّة أو التقسيمات اللغوية، ولكن على أساس الارتباط بالدين. ولهذا، فإن أهمّ سمة لأية صيغة تجمعيّة إنسانية، من وجهة النظر الإسلامية، لا تدور حول ما إذا كان أعضاء الجماعة من البيض، أو السود، أو الصُفْر، أو إذا كانوا عرباً أو فرساً أو من الروس يتحدث كل منهم بلغته الخاصة به، ولكنها تدور حول ما إذا كانوا من المسلمين أو المسيحيين أو اليهود أو الزرادشتيين إلخ.، ينتمون إلى أمّة ما مثل أمة المسيح، أو أمة موسى، أو أمة النبي محمد ﷺ، إلخ. وحتى فيما يتصل بالأخرويات في الإسلام، فإن البعث أمام الله يُنظر إليه في نطاق أن كلَّ تجمّع إنساني يُمثّل بالنبي الذي جاء بالدين الذي يَتْبعه ذلك التجمّع، ويلتفُّ حول ذلك النبيّ. وعندما نقول أمة، في السياق الإسلامي، فإننا عادة ما نعني الأمة الإسلامية، ولكن علينا أن نتذكر أن هناك أمماً أخرى في العالم إذا ما نُظر لأتباع الديانات الأخرى من وجهة النظر الإسلامية التي تنظر إلى أتباعها وأتباع الدِيانات الأخرى باعتبارهم أعضاء في أمم مختلفة.

وهذا الاهتمام بالأمة كان حقيقة ماثلة طاغية بالنسبة للمسلمين بالرغم من أن هذه الحقيقة لم تُترجم إلى كيان سياسي موحّد إلا في المرحلة المبكرة من التاريخ الإسلامي. وبالرغم من الانقسامات السياسية على مدى القرون، فإن الأمة

كحقيقة وواقع ظلت باقية، مع ذلك، وهناك رابطة غير مرئية توحّد جميع الشعوب الإسلامية في أرجاء العالم سواء أكانوا عرباً أم فرساً، ملاويين أم صينيين، وسواء أكانوا من البيض أم من السود، وسواء عاشوا في إفريقيا أم آسيا أم أوروبا أم أمريكا. وهي رابطة تقوم على فكرة الأخوّة.

الأسرة

أما ما يّتصل بالأسرة، العمود الآخر في الواقع الاجتماعي الإسلامي، فقد أكّد الإسلام، أكثر ما أكّد على الحفاظ عليها. وكما أسلفنا، فليس ما نعنيه بالأسرة في هذا السياق هو العائلة المتناهية في الصغر التي تتكون من الزوج والزوجة وأطفالهما، ولكن المقصود هنا هو العائلة الممتدة التي تضم عادة الجدّين وفي أحيان كثيرة العمّات، والأعمام وأولادهم، مُشكّلين ما يشبه الشبكة حول الفرد، وهي شبكة تتحدّد بها هويته. وفي نطاق هذا النمط الإسلامي الاجتماعي الأسري، يقوم احترام الآباء بدور بالغ الأهمية. ويدعو القرآن الكريم المسلمين إلى أن يجلّوا آباءهم في الآية الكريمة ﴿لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ﴾ [البقرة: ٨٣]. كما أنه جرى التأكيد على الحفاظ على العلاقات في نطاق الأسرة، أو ما يُسمّى بصلة الرحم، إلى درجة كبيرة، بحيث غدا من الواجبات الدينية للرجال والنساء من المسلمين زيارة أفراد أسرتهم، وأن يظلوا قريبين منهم، وأن يحافظوا على الروابط الأسرية.

كما أن التأكيد على الزواج والتشجيع على تجنّب العزوبية مرتبطان إلى درجة كبيرة بالوظيفة الإدماجية التي تقوم بها الأسرة في المجتمع الإسلامي. وأحد أسباب وجود تعدّد الزوجات، الذي يبيحه الإسلام في ظل ظروف محدّدة، تمكين النساء اللواتي قتل أزواجهن في الحروب أو فُقدوا أثناء الكوارث الطبيعية الأخرى التي حلّت بالوطن، وتمكين النساء الأخريات اللواتي لم يتزوجن أصلاً، من أنْ يحظين بالاندماج في بُنية أُسرية. والمنظور الواقعي للإسلام الذي يقوم على أهمية الأسرة، يتيح في حالات محدّدة تعدُّد الزوجات، حيث تحول الضرورة

الاقتصادية أو الواقع الاجتماعي دون إدماج امرأة ما في بُنْية أُسرية بأية وسيلة أخرى غير الدخول في زواج قائم على التعدّد.

ونظراً لطبيعة المجتمع البشري فإن عدداً أكبر من الرجال يتوفون نتيجة للحروب والكوارث، كما أنهم في العادة يعيشون حياة أقصر من النساء. وحيث إن الإسلام يؤكد على الأهمية الدينية للزواج بدرجة كبيرة بحيث نجد حديثاً شريفاً للنبي ﷺ يؤكد على أن الزواج نصف الدين، وحيث إنّ هناك عدداً من النساء أكبر من عدد الرجال في معظم الأوقات، فقد سُمح بتعدد الزوجات على أن يَعْدل الرجال بين الزوجات وأن تتوافر لديهم الإمكانات لإعالتهن.

ومن المثير للاهتمام أن نلحظ في هذه الحالة أنه في مقابل الكاثوليكية التقليدية، مثلاً، التي يُحظر فيها الطلاق، فإن الإسلام يبيح الطلاق، ويؤكد حديث شريف للنبي ﷺ بأن أبغض الحلال إلى الله الطلاق. وتبيح الشريعة الطلاق في الظروف التي يصبح فيها الرباط الزوجي بين الرجل والمرأة غير قابل للاستمرار. وعندما يجد الرجال والنساء أنفسهم في وضع ميؤوس منه وليس هناك من وسيلة لاستمرار زواجهم، فعندها يمكنهم إجراء الطلاق ليذهب كلٌّ في سبيله. وبالرغم من هذه التعاليم، لم تجرِ عمليات الطلاق في العالم الإسلامي بالدرجة التي وصلت إليها في العالم الغربيِّ الحديث بالرغم من خلفيته المسيحية. ونتيجة لذلك، فحتى الحقيقة المتمثلة في أن الطلاق أُبيح في الإسلام لا تعني أن العُرى الأسرية قد جرى إضعافها بهذه الإباحة.

وحتى نتفهم التعاليم الإسلامية حول المجتمع بصورة تامة، فمن الأهمية بمكان التنبه للدور المركزي الذي تعطيه هذه التعاليم للأسرة، ولاحترام الوالدين، وخاصة الأم، إلى درجة ورد معها حديث شريف جاء فيه أن الجنّة تحت أقدام الأمهات. ويعطي الإسلام دوراً مركزياً أيضاً للأب الذي هو في الوقت ذاته رب الأسرة وإمامها والخليفة فيها، والعمود الرئيسي الذي تدور حوله الأسرة، بحيث إنه يؤم الصلاة في الأسرة في أحيان كثيرة مثلما يقود الأفعال العبادية الأخرى فيها أيضاً. ومن المهم أيضاً أن نتذكر المسؤولية تجاه أفراد الأسرة الآخرين، فحقيقة

الأمر أن الأسرة الأكبر عليها أن تعتني بأولئك الذين فقدوا مصدر الرعاية أو أصابتهم مصيبة مثل الأرامل أو الأيتام. ويجدرُ بنا ملاحظة مدى التأكيد في الإسلام على هذه الحقائق، ذلك أنه يعود إلى هذه التعاليم في الإسلام السببُ في أن نسيج الأسرة حافظ على ديمومته حتى يومنا هذا بالرغم من جميع التحوّلات التي حدثت في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي نتيجة لدخول الحداثة في القرنين الأخيرين.

وتعاليم الإسلام، من وجهة نظر اجتماعية، تشمل بالطبع الأفراد الذين حرموا لسبب أو لآخر من الدعم الاجتماعي أو الاقتصادي الذي يحتاجه الفرد الصحيح الجسم كي يستمرّ في حياته عضواً فاعلاً في المجتمع. ويؤكد الإسلام بدرجة كبيرة على رعاية الأيتام. ويشير القرآن الكريم مرة بعد مرّة إلى الفضيلة الكبرى المتمثلة في الحنوّ على الأيتام ورعايتهم، فالنبي محمد ﷺ نشأ يتيماً في كنف جدّه وعمّه. ويؤكد الإسلام ثانياً على الأهمية الكبرى لإطعام الفقراء، ورعاية الجار، والتنبّه لحاجات جميع أعضاء المجتمع، ذلك أن «مَثَل المؤمنين في توادهم وتراحمهم - وفقاً للحديث الشريف - مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمّى»، وهم جميعاً أبناء آدم. وهذه التعاليم خُلّدت باللغة الفارسية في قصيدة سعدي الشهيرة التي يقول فيها:

إن جميع أبناء آدم أعضاء جسد واحد. . .

لأنهم خُلقوا عند لحظة الخَلْق من مادة واحدة. . .

وإذا ما سبّبَ القدرُ الألمَ لأي عضو منهم. . .

فإن جميع الأعضاء الأخرى تصبح في حالة قلق. . .

وأنت يا من لا تحزن لمحنة الآخرين. . .

لا يليق أن تسمّى آدميا. . .

وهناك في كل مجتمع أفراد لا يتأثرون بما يجري فيه، وربما لم يجر تطبيق هذه

التعاليم بصورة تامة في كل مكان على مدى التاريخ الإسلامي، ولكنها تشكّل تعاليم إسلامية مركزية في غاية الأهمية فيما يتصل بالمجتمع. وفي الواقع، فإن ما يدهش لا يتمثّل في رفض بعض الأفراد اتباع هذه التعاليم بل في قيام عدد كبير من الناس باتباعها، وأنه على مدى التاريخ الإسلامي كان هناك العديد من دور الأيتام وبيوت الفقراء التي تعتمد حصراً في مصادر تمويلها على الإسهامات المقدمة من الأفراد وصدقاتهم، والتي استطاعت الاستمرار في أداء واجباتها نتيجة الاحترام الذي يكنّه هؤلاء الأفراد لتعاليم الإسلام المتصلة بالفقراء والمحرومين وحرصهم على تطبيق هذه التعليمات.

ومثل هذه العناية والرعاية نجدها فيما يتصل بالجار، وفي الحاجة إلى إحقاق واحترام حقوق الجار التي ظلت قوية تقليدياً، بحيث غدت العُرى التي تشدّ الفرد إلى حيّه وجيرانه واعتبار جيرته أسرة ثانية له، سمات تتطور في معظم المدن الإسلامية إلى درجة كاد أن يصبح معها الولاء لبلدة ما أو لحي ما في المدن الأكبر نوعاً من الانتماء الديني تتصل به فضائل أخلاقية مُحددة تتمثل في القدرة على الدفاع عن نظام أولئك الذين يعيشون في الحيّ الذي ينتمي إليه الفرد، وعن أملاكهم وحياتهم. وفي الواقع، وخلال التاريخ الإسلامي، ظهرت جماعات من الرجال يتمتع أفرادها بفضائل أخلاقية عظيمة عملت على ضمان حماية حياة وممتلكات جميع سكان الحيّ الذي تنتمي إليه هذه الجماعات، وضمان الأمن في الحيّ بحيث تتمكن النساء من التجول فيه بحريّة في أي وقت من النهار والليل دون أن يتعرضن للأذى. ومن المدهش حقاً أن نرى كيف أن الخوف من الله واحترام شريعته ظلاً في منتهى القوة في المجتمع الإسلامي. وحتى يومنا هذا، ظلّ هذا الخوف وذلك الاحترام، بالرغم من الضعف الذي اعترى بعض العُرى الاجتماعية التقليدية في العديد من المدن الإسلامية، السببَ في توفير حسٍّ أعمق بالأمن لدى الناس في هذه المدن يمكّنهم من التجوّل ليلاً حتى في أفقر الأحياء من هذه المدن الإسلامية، وهو حسٌّ بالأمن يفوق ما يستشعره سكان المدن في العالم الغربي حيث يتمتع الناس بدرجة أكبر من الغنى وحيث تقلّ ظاهرياً الأسباب التي تدعو إلى السرقة والأنماط الأخرى من الاعتداءات.

إن التعاليم الإسلامية عن المجتمع المثالي مُضمّنة في الشريعة. وقد تمّ توفير الإيعازات اللازمة لوضع هذه التعاليم موضع التطبيق، كما أن الإخلال بهذه الممارسات والخروج عليها يُعاقب عليه مرتكبه وفق القانون. وبعض هذه الممارسات مرتبطة حصراً، بالطبع، بالمبادئ الأخلاقية مثل رعاية الجار والعناية به، بينما نجد أن بعضها الآخر مثل القوانين التي تحرّم السرقة والاعتداء على حقوق الجار أو إيذاء الناس في الشوارع تشتمل على بنود جزائية لمعاقبة مخالفيها وفق تعاليم الشريعة. والرادع الأكثر أهمية الذي أتاح لهذه التعاليم المتصلة بالمجتمع أن تتجذّر، مع ذلك، لم يكن وجود قوة رادعة على صورة ضابط أو شرطي أو أية دوائر أخرى حكومية تعمل على فرض تطبيق القوانين والتقيّد بها، بل الوعي المستمر بوجود الله تعالى جلّت قدرته، الذي يبسط سلطانه وأحكامه على جميع ما يفعله بنو البشر.

الاقتصاد

أما ما يتصل بالتعاليم الاقتصادية للإسلام، فهي متداخلة بالتعاليم الاجتماعية، في القرآن الكريم والحديث الشريف وفي الممارسات الفعلية التي انطلقت منهما على مدى تاريخ المجتمع الإسلامي. وقد قامت الأسرة نفسها بمهمة الحماية الاقتصادية لأفرادها، في الوقت الذي كانت فيه واقعاً اجتماعياً بالنسبة لهم. كما أن الأمة ذاتها كانت أيضاً واقعاً اقتصادياً في غاية الأهمية، بمعنى أن معظم عمليات المقايضة، والتجارة، والمعاملات الاقتصادية التي تمت على مدى التاريخ الإسلامي جرت بين مختلف أجزاء دار الإسلام. ولا يعني هذا أنه لم تكن هناك عمليات متاجرة مع غير المسلمين، بل إن معظم عمليات المتاجرة كانت تتم بين المسلمين وغير المسلمين، وكان هناك دائماً قدر كبير من الفضيلة يرتبط في أذهان الناس بالممارسات الاقتصادية التي تجري في نطاق الأمة. وعملت طقوس معينة، وخاصة الحج إلى بيت الله الحرام، الذي كان يجيء بالمسلمين من جميع أرجاء العالم الإسلامي إلى مكة المكرمة، على تسهيل التبادل الاقتصادي كنوع من تبادل البركة بين مختلف أجزاء العالم الإسلامي، وهي البركة التي واكبت تبادل البضائع.

إن التعاليم الاقتصادية الإسلامية مرتبطة دائماً بالأخلاق، وهي مبنية قبل كل شيء على العدالة، العدالة في منع تكديس الثروة بدرجة مُبالغ فيها في المجتمع بصورة ضارة لطبقة أو مجموعة معينة من الناس، والعدالة في الربط بين تكديس الثروة وبين العمل، والعدالة في الحيلولة دون إساءة استخدام رأس المال والدخل. إن التعاليم الاقتصادية المركّبة في الإسلام تقوم على عدة مبادئ أساسية دار حولها نقاش كثير على مدى القرون بالنسبة لتطبيقاتها، ولكن هذه المبادئ مع ذلك حظيت بالقبول لدى جميع الفقهاء الرئيسيين على مدى تاريخ العالم الإسلامي. والمبدأ الأول والأهم يتعلق بالملكية التي تعود في النهاية لله. ولكن في الوقت ذاته، وحيث إنّ الإنسان هو خليفة الله على الأرض، فقد أُعطي بفضل هذا الوضع الحق في الملكية الخاصة. وهذا يعني أنه بالرغم من أن الملكية الخاصة امتيازٌ يمنحه الله تعالى للإنسان الفرد، فإنها في الوقت ذاته حقّ مقدّس يمنحه الباري جلّت قدرته، وعليه لا يمكن انتزاعها من الحكومة أو من فئات اجتماعية إلا في حالات استثنائية، وعلى أساس القوانين المستمدة من تعاليم الشريعة.

ويأتي في المقام الثاني مبدأ العلاقة بين جهود المرء وتكديس الثروة وأهمية المشاركة في مخاطر فقدان الثروة الفردية أو العمل على زيادتها في أي تعامل اقتصادي. ولذا حُرّم الربا في الإسلام استناداً إلى النصوص الواضحة الصريحة في القرآن الكريم، من مثل ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]. كما أن هناك بعض الأحاديث النبوية التي تعالج هذا الموضوع، ونتيجة لذلك، فإن الفقهاء على مدى العصور قالوا بتحريم الربا. وهذا التحريم لا ينطبق فقط على الحالات التي تفرض فيها نسبة فائدة عالية، بل أيضاً على جميع الحالات التي تفرض فيها فائدة مهما كانت نسبتها على تسلّم رأس المال دون وجود مخاطر الخسارة، بينما إذا استغلّ رأس المال لشراء السلع وبيعها، فإن الفائدة تكون مقبولة حتى ولو قيّض للقائم بهذه العملية أن يجني ثروة طائلة.

وهناك ميزة هامة أخرى للاقتصاد الإسلامي، وهي الصلات الإنسانية الفورية في الحياة الاقتصادية، فعلى مدى تاريخ الإسلام، كانت الحياة الاقتصادية دائماً

مرتبطة بالتعاملات الشخصية والفردية، ومستندة إلى الثقة المتبادلة في التعاملات الإنسانية. أما نزع السمة الإنسانية عن الحياة الاقتصادية، الذي يتّصف به العالم الحديث إلى درجة كبيرة، فكان غائباً بصورة كلية عن الممارسات الإسلامية التقليدية. وأما البازار (السوق المجمّع)، حيث تجري معظم الأنشطة الاقتصادية في العالم الإسلامي، فكان دائماً وسيظلّ إلى حدّ ما - حتى في أيامنا هذه - مكاناً تظلله الأمانة، والعلاقات الإنسانية المباشرة، والفضيلة، والمقدرة على إقامة الصلات إنسانية، في مقابل المؤسسات التي تتّصف باللامبالاة والبعد عن اللمسات الشخصية وتتناحر في النظام الاقتصادي الحديث لعالمنا الحديث، وهو النظام الذي يُسحق فيه الفرد وتُسحق فيه منشآت الأعمال الصغيرة من الوحدات الأكبر التي تتّسم بالبعد عن المسْحَة الشخصية واللامبالاة بالحاجات والهموم الإنسانية الفردية.

وقد استند النشاط الاقتصادي التقليدي في العالم الإسلامي في أحيان كثيرة على جهد الفرد أو الأسرة، وسارت وحدة الأسرة والوحدة الاقتصادية يداً بيد وعزّزت كل واحدة منهما الأخرى. كما أن العديد من فضائل الأسرة التي سبق ذكرها لعبت دوراً فيما يتصل بالحياة الاقتصادية في المجتمع. وكان هناك دائماً البعد الإنساني والوعي بوجود الله، ولم يَبتعد الاقتصاد يوماً عن الأخلاق. وأكّدت الفلسفة الاقتصادية الإسلامية على الدوام أهمية بذل الجهد، والسعي لكسب الرزق، ومعارضة الكسل، والجمع ما بين التوكّل على الله والجهد، واعتبار قيام الفرد بتأمين معاشه ومعاش أسرته واجباً دينياً. وقد اعتبر العمَل بمنحاه الاقتصادي وثيق الصلة باستمرار بالواجب الديني ولم يجر أي تباعد بينه وبين الصلاة. وهناك تعاليم عديدة مستندة إلى الحديث الشريف وتفاسير القرآن الكريم عملت على إبراز هذه الحقيقة على مدى القرون. وقد أكّدت هذه المصادر على أنه توجّب على الإنسان أداء الصلاوات الخمس بالقدر الذي يتوجّب عليه فيه بذل جهوده لتأمين معاشه. ولهذا أُدْخل عنصر ديني في جميع مناحي الحياة الاقتصادية الإسلامية التقليدية تقريباً، وقد أعطت هذه الحقيقة الحياةَ الاقتصادية معنى أخلاقياً وروحياً يختلف كثيراً عن معنى النشاط الاقتصادي في العالم الحديث. وبعض

هذه المفاهيم الأخلاقية ما زالت حيّة حتى في الأجزاء الحديثة من العالم الإسلامي، ولكنها بالطبع لم تظل بالدرجة نفسها من الوضوح، نظراً لأن التعاليم الإسلامية المحددة حول الحياة الاقتصادية واجهت حالة من الانتكاس في مناطق عديدة من العالم الإسلامي.

الشؤون السياسية

وأخيراً، وفيما يتصل بالتعاليم السياسية للإسلام، يبدو أن الله تعالى رأى بحكمته أن لا يُنزل في القرآن الكريم بصورة واضحة الأحكام المُؤَسِّسة لكيان سياسي بعينه يُصبح من بعدُ أنموذجاً يُحتذى دون تغيير على مدى القرون. ومع ذلك، فهناك بعض المبادئ البالغة الأهمية التي أُسست في مجال الحكم السياسي من مثل المبدأ القائل بأن الحاكم الحقيقي للكون هو الله تعالى، وأن جميع مقاليد السلطة تعود إليه جل شأنه في نهاية الأمر. هذا أولاً، وفي المقام الثاني، فإن النبي محمّداً ﷺ، باعتباره مؤسس أول مجتمع إسلامي، كان أيضاً أول حاكم، وغدا بهذا المعيارَ للأجيال اللاحقة في الأمور السياسية. ومن بعض الوجوه، كان النبي ﷺ الحاكم الذي يرأس الدولة، إذ لم يكن زعيماً دينياً وحسب، بل حاكماً زمنياً على مجتمع إنساني أيضاً. وثالثاً، ونتيجة لذلك، لم تكن السلطة السياسية بمنأى عن الدين في الإسلام، فهي ليست منفصلة عنه، والإسلام بالمقارنة مع المسيحية لم يفصل بين مملكة الله ومملكة قيصر. فالحكم السياسي في المجتمع الإسلامي، مهما كان الشكل الذي يأخذه، له أيضاً بُعد ديني هام. فالدين والسياسة كانا دائماً مرتبطين، بعضهما ببعض، على امتداد التاريخ الإسلامي باستثناء العصر الحديث، عندما بدأت بلدان عديدة في العالم الإسلامي في الاقتداء بالأفكار الغربية التي انطلقت من الثورة الفرنسية، وفي أحيان أخرى من الثورة الروسية. وحتى في مثل هذه الحالات، فإن الشؤون السياسية مع ذلك، لم تنفصل بصورة تامة عن الدين.

إن التعاليم الإسلامية التقليدية حول السياسة تحاول دائماً أن تعود إلى الأنموذج الذي وضعه النبي ﷺ، وتسعى إلى الربط بين حكم المجتمع الإنساني والتعاليم

الدينية المأخوذة من القرآن الكريم. ولهذا فإن غالبيّة المسلمين الذين يُشار إليهم على أنهم من أهل السنّة طوّروا مؤسسة الخلافة ابتداءً بأبي بكر رضي الله عنه، الخليفة الأول، وعلى امتداد عهد الخلفاء الراشدين الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي. وجميع هؤلاء الرجال كانوا ممثلين للنبي ﷺ في المجتمع الإسلامي، ولم ينظر إليهم على أنهم مشرّعون أو رجال نزلت عليهم كلمات الله تعالى التي هي القرآن الكريم وشريعة الله، بل على أنهم حكّام للمجتمع الإسلامي، وفي مقابل ذلك، فإن الأقلية الشيعية الأصغر عدداً من أهل السنة تعتقد أن الحكم يجب أن يكون للأئمة من سبط الرسول عليه صلاة الله وسلامه. وفي كلا الحالين فإن الحكم السياسي، وفقاً للتعاليم الإسلامية، لا يمكن فصله عن الدين ويستمدّ شرعيته من الدين.

أمّا كيف تشكّلت الخلافة والمؤسسات السياسية الأخرى، فبعد الخلفاء الراشدين كانت هناك الخلافتان الإسلاميتان الرئيسيتان، الأموية والعباسية، اللتان لجأت كل منهما بطريقة أو بأخرى إلى مبدأ الوراثة في تسلّم دفّة الحكم. ولكن في الوقت ذاته تمّ الحفاظ على السمة الدينية للمؤسسة بصورة قوية. بمعنى أن الحاكم كان على الدوام ملزماً بحماية تعاليم الشريعة وأوامر الإسلام ونواهيه. وخلال الفترة المتأخرة من التاريخ الإسلامي، جرى الجمع بين الخلافة والسلطة، لإحداهما السلطة الشرعية المتصلة بالخلافة في مجال وظيفة الحكم العائدة في أصولها للنبيّ ﷺ، وللأخرى مقاليد السلطة العسكرية والسلطة السياسية الفعلية التي تحكمُ المجتمع. ولذلك، فعلى مدى التاريخ الإسلامي، جرى إيجاد عدة أشكال للحكم والمؤسسات السياسية، سواءً أكانت الخلافة، أم السلطة، أم الإمارة، حتى القرن الرابع عشر للهجرة، العشرين للميلاد، عندما ظهرت على الساحة، بتأثير من الأفكار الأوروبية، أشكال مختلفة من الجمهوريات والحكومات العلمانية.

وما يُعتبر هاماً من وجهة النظر الإسلامية هو أن مؤسسة الحكم يجب أن تكون لها سمة دينية، وأن الشرعية في نهاية المطاف تأتي من الله تعالى الذي هو الحاكم المطلق، وحيث إن النبي ﷺ هو رسول الله، فإن مبادئ الحكم تأتي بصورة غير

مباشرة من النبي وتستند إلى نهجه. وهناك، بالطبع أيضاً مبادئ أخرى ذات أهمية بالغة، ذكرت في القرآن الكريم والحديث الشريف، مثل مبدأ الشورى، والذي يشير إلى أهمية التشاور مع القادة، والشيوخ، والعلماء، في المجتمع الإسلامي، وإلى ألا يكون الحاكم أوتوقراطياً، وأن لا ينسى بالطبع تعاليم الله تعالى المتصلة بالعدالة والرحمة. وقد قدّم لنا الخلفاء الراشدون في العهد المبكر أمثلة كثيرة حول تطبيق هذه المبادئ، كما يتبدّى لنا في الرسالة الشهيرة التي بعث بها علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه للأشتر النخعي لما ولاه على مصر. وقد قدم علي كرّم الله وجهه نصائحه وتوجيهاته على النحو التالي[١]:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما أمر به عبد الله علي أمير المؤمنين، مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه حين ولاه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها.

أمرهُ بتقوى الله وإيثار طاعته، واتّباع ما أمر به في كتابه من فرائضه وسننه، التي لا يسعد أحد إلا باتباعها، ولا يشقى إلا منْ جحودها وإضاعتها، وأن ينصر الله سبحانه بيده وقلبه ولسانه، فإنّه جلّ اسمه قد تكفل بنصر مَن نصره وإعزاز من أعزّه، وأمره أنْ يكسر من نفسه عند الشهوات، وينزعها عند الجمحات، فإنّ النّفس أمّارة بالسوء إلا ما رحم الله».

مؤهلات الوالي ومسؤولياته

« ثم اعلم يا مالك أني قد وجهتك إلى بلاد قد جرت عليها دول قبلك، من عدل وجور، وإن الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقوله فيهم، وإنما يُستدل على الصالحين بما يجري الله لهم على ألسن عباده، فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح،

(١) نهج البلاغة، الجامع لخطب وحكم ورسائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، جمع الشريف الرضي، طبعة إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، المجلد الرابع ـ الجزء السادس عشر، الصفحات ١١٩ـ١٢١.

فاملك هواك، وشُحَّ بنفسك عما لا يحل لك، فإن الشح بالنفس إنصاف منها فيما أحبت أو كرهت.

وأشْعِر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكْلَهم، فإنهم صنفان، إمّا أخٌ لك في الدين، وإمّا نظير لك في الخلق، تَفْرُطُ منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك، مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولاك، وقد استكفاك أمرهم، وابتلاك بهم.

ولا تنصبنَّ نفسك لحرب الله، فإنه لا يَديْ لك بنقمته، ولا غنى بك عن عفوه ورحمته، وَلا تندمن على عفو، ولا تبجحن بعقوبة، ولا تسرعن إلى بادرة وجدتَ عنها مَندوحة، ولا تقولن إنّي مُؤَمّر آمر فأطاع، فإن ذلك إدغال في القلب، ومنهكة للدين، وتقرّب من الغير، وإذ أحدث لك ما أنت فيه منْ سلطانك أبّهة أو مخيلة، فانظر إلى عظَم ملك الله فوقك، وقدرته منك، على ما لا تقدر عليه من نفسك، فإن ذلك يُطامن إليك من طماحك، ويكف عنك من غَربك، ويفيء إليك بما عزب عنك من عَقلك، إياك ومُساماة الله في عظمته، والتشبه به في جبروته، فإن الله يذل كل جبار، ويهين كل مختال».

«أنصف الله وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصّة أهلك، ومَن لك هوى فيه من رعيتك، فإنك إلا تفعل تَظلم، ومن ظلم عباد الله كَان الله خصمه دون عباده، ومن خاصمه الله أدحض حجته، وكان لله حَرباً حتى ينزع أو يتوب، وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته، من إقامة على ظلم، فإن الله يسمع دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد».

وفي نهاية الأمر، يمكننا القول بأن الأهم من بين التعاليم السياسية في الإسلام هو أن المجتمع الإسلامي يجب أن يحكمه القانون الإلهي، والأشكال المنبثقة عن تعاليم القرآن الكريم والحديث الشريف. فالإسلام نظام «نومقراطي»، أي نظام للحكم وفق القانون الإلهي؛ ونتيجة لذلك فإن ذلك الشكل من الحكم حظي

بالقبول على مدى القرون، مما مكّن من حماية الشريعة والتأكد من إشهارها واتباعها، ومكّن من حماية المجتمع وحدوده من الاختراقات والهجمات من الداخل والخارج. وبالطبع، كان هناك العديد من الحروب حتى بين المسلمين، بين مختلف الأسر الحاكمة والدول. وكان هذا جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الإنساني سواءً أكان الواحد منا مهتماً بالعالم الإسلامي، أم المسيحي، أم اليهودي، أم الزرادشتي، أم الهندوسي، أم أي عالم آخر. ولكن في داخل العالم الإسلامي، علينا أن نلاحظ أن هذه المعارك المحلية بين هذه الأسرة الحاكمة وتلك، أو هذه القبيلة أو الجماعة الأخرى وتلك، ظلّت دائماً خاضعة لسيادة حكم الشريعة. وحتى أيامنا الحديثة لم يدّع أي جانب في أية معركة أبداً أنه أقلّ تمسكاً بتعاليم الإسلام من الجانب الآخر. وبالرغم من أن حروباً مهلكة وقعت هنا وهناك، فإنها لم تلمس في الواقع السؤال الأعمق حول الحاكمية المهيمنة على المجتمع والتي كانت حاكمية قانون الله، باستثناء رئيسي من هذه الحروب وهو الغزو المغولي الذي قاده جنكيز خان القوي وجيشه، ودمرّ الكثير من نسيج الأراضي الشرقية للعالم الإسلامي. والاستثناء الثاني هو، بالطبع، الغزو الحديث من قبل الغرب للعالم الإسلامي، وهو غزو كان أثره في تدمير العديد من المؤسسات والممارسات القانونية التقليدية للإسلام أكبر حتّى من تأثير الغزو المغولي.

وإذا نحينا هذه الغزوات والفترات الاستثنائية جانباً، فإنه يمكننا القول بأن جميع الأشكال السياسية المختلفة التي طُوّرت في تاريخ الإسلام كانت إسلامية بمعنى أنها حَمَتْ تعاليم القرآن الكريم والحديث الشريف، وعملت على نشر القانون الإلهي بالرغم من وجود بعض الاستثناءات الفردية، بالطبع، بين الحكام. وعلى الرغم من نواحي قصور العديد من الحكام، فإن حمايتهم الرسمية للقانون الإلهي كانت وستظل هدف التعاليم السياسية للإسلام، وهو إيجاد مجتمع نومقراطي يتمكن فيه الرجال والنساء من العيش وفق مشيئة الله كما تضمنتها الشريعة، وطبقاً للفضائل التي تبدّت بأكمل صورة في الحياة النموذجية للنبي محمد ﷺ، الذي يعتبر أنموذجاً يحتذى وقدوة للحياة الإنسانية الفردية وللحكم الذي يسود المجتمع الإسلامي.

* * *

الفصل الرابع

الروحانية الإسلامية والفكر الإسلامي

إن الإسلام ليس ديناً فقط، ولكنه أيضاً أساس حضارة متسعة تمتد من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادئ، وتشمل مظلتها حياة العديد من المجموعات العرقية (الإثنية) التي تضمّ العرب، والفرس، والهنود، والباكستانيين، والماليزيين، والصينيين، والسود، والأتراك، والعديد من الشعوب الأخرى. وقد أفرزت هذه الحضارة العظيمة عدداً من الحركات الروحانية، والمدارس الفكرية، والعلوم الدينية، والفلسفة، والعلوم. وتقاليدها تعتبر من التقاليد الأغنى بين الحضارات العظيمة في العالم في ميدان النشاط الفكري. وكي نتوصّل إلى تفهّم تام لتأثير الدين الإسلامي في ميدان الفكر، وللثمار الفكرية للشجرة التي نمت من أرض الدين الإسلامي والوحي القرآني، فمن الأهمية بمكان أن نتحوّل باختصار إلى هذه المدارس المختلفة. ومن الضروري أن نتبيّن أن كبار المفكرين المسلمين وفروا، على مدى القرون، لكلّ جيل الوسائل التي تُعينه على التفكير ومواجهة العالم من حوله، وحلّ المشكلات ذات الطبيعة الدينية وتلك المتصلة بهذا العالم، في ضوء تعاليم القرآن الكريم والسنّة المطهرة.

الروحانية الإسلامية

إنّ الروحانية الإسلامية، بالطبع، تنبثق مباشرة من القرآن الكريم والسنّة المطهرة للنبي ﷺ. وهي مبنية على المعنى الداخلي لآيات كلام الله جلّت قدرته

وممارسات النبي ﷺ المتصلة بالحياة الداخلية. وخلال تاريخ الإسلام، عُرِف هذا المنحى من التقاليد الإسلامية على أنه «الطريق إلى الله»، ومن بعدُ وفي مدّةٍ ما في القرن الثاني الهجري، باسم «الصوفية»، بالرغم من أن الروحانية الإسلامية موجودة أيضاً بأشكال مختلفة خارج نطاق الصوفية المنظمة. إن الطريق إلى الله خلقها الله تعالى من عليائه ليتمكّن بنو البشر متى كانوا مسلمين ملتزمين يمارسون الشريعة، ومتى ما رغبوا في الوقت ذاته في تنمية فضائلهم الداخلية وتفعيلها، من ممارسة الدين في أعمق مستوياته والالتزام بصورة تامّة بسنّة النبي ﷺ، واتّباع المعنى الداخلي لإيمانهم.

وفي أحيان كثيرة قُسم الدين الإسلامي إلى الإسلام، والإيمان، والإحسان. والإحسان الذي يعني أيضاً جمال الروح هو في الواقع هدف «الطريقة»، وعلى مدى القرون عمل الذين اتّبعوا هذه الطريقة على محاولة تنمية الإحسان. وبالطبع، كان هناك على مدى العصور بعض الناس الذين ادّعوا أنهم يتّبعون الصوفية ولكنهم في الواقع حادوا عن الطريقة المستقيمة، عن السنة الصحيحة للنبي ﷺ وتعاليم القرآن الكريم. وقد كان عددهم صغيراً بالمقارنة بعدد الصوفيين الكبير، الذين ظلّوا مخلصين لأعمق تعاليم الإسلام والذين قاموا بدور مركزي في تاريخ الإسلام لأنهم ارتبطوا على وجه الدقة بصورة وثيقة بجذور الوحي الإسلامي لا يحيدون عمّا جاء فيه.

وأهمية الطرق في تاريخ الإسلام لا يمكن تجاهلها والحديث فيها لا يصنّف في باب المبالغات. فإحياء المجتمع الإسلامي من داخله على مدى القرون تمّ عادةً على أيدي أناس اتبعوا الطريق الروحاني، على أيدي كبار الصوفيين من مثل الشيخ عبد القادر الجيلاني أو أبي حامد الغزالي، أو فيما بعد الشيخ أحمد سرهندي في الهند، وكثير غيرهم. وحتى الفقيه والمصلح الحنبلي ابن تيمية كان عضواً في الطريقة القادرية. وقد قام أتباع المسار الروحي بدور هام جداً في انتشار الإسلام. فالإسلام انتشر بين الفرس، وعبر شمال إفريقيا وفي إسبانيا من خلال الجيوش العربية. إلا أن الإسلام لم يَنْتشر شرقاً من فارس إلى شبه القارة الهندية الهائلة التي

تضمّ اليوم باكستان والهند وبنغلاديش، وإلى ما هو أبعد من ذلك شرقاً في الصين والعالم الإندونيسي والماليزي، من خلال الجيوش العربية، بل عن طريق نماذج من الأولياء الصوفيين، وهم رجال ذوو تقوى عظيمة نشروا الإسلام في هذه البقاع وعلّموه للناس عن طريق القدوة. ومثل ذلك ما جرى بين السود في إفريقيا، إذ نرى أمام أعيننا في أثناء القرن الماضي وفي هذا القرن، انتشار الإسلام، وخاصة في غرب إفريقيا، في بلد مثل السنغال، على يد الطريقتين التيجانية والقادرية إلى درجة كبيرة. وينطبق الشيء ذاته على الأتراك الذين اعتنقوا الإسلام أولاً من خلال تأثير الصوفية؛ وشعراؤهم الأولياء العظماء الأوائل، مثل يونس أمره، كانوا أيضاً صوفية مرموقين، نشروا التعاليم الداخلية للإسلام بين الشعوب الناطقة بالتركية. إضافة إلى ذلك، وعلى مدى تاريخ الحكم العثماني، قامت الطرق بدور بالغ الأهمية في مسارات حياتية متعددة.

وكان لأتباع الصراط دور هام في الدفاع الفكري عن الإسلام، لأنّه توافرت لديهم إمكانية الوصول إلى الحقائق الميتافيزيقية العليا للتراث الإسلامي. ونجد العديد من الأمثلة خلال تاريخ الإسلام كان فيها الصوفيّة، أتباع الطريقة، هم الذين آلت إليهم مهمة الدفاع عن مبادئ الدين. بل إن مشاهير فلاسفة المشرق المسلمين مثل الفارابي أو ابن سينا، وكذلك الفلاسفة في إسبانيا مثل ابن مسرّة وابن باجة وابن طفيل، كانوا جميعاً منجذبين إلى الصوفية. وبعض أعظم علماء العالم الإسلامي كانوا أيضاً منجذبين إلى الطرق الصوفية أو أعضاء فيها، مثل نصير الدين الطوسي، وابن البناء المراكشي.

ومثل ذلك، وفي عالم الفن، كان دور متّبعي الصراط في جميع أنواع الفن، التي تتراوح بين الخط وفن العمارة والشعر والأدب، معروفاً بدرجة كبيرة. وصدرت أشكال الأدب الأكثر انتشاراً وشيوعاً، بالعربية والفارسية، عن شعراء من المتصوفة؛ كما أن أجمل سطور الخط في تاريخ الإسلام أبدعها خطاطون كانوا على صلة بالصوفية. وأخيراً، وفي المواجهة بين الإسلام والأديان الأخرى، سواء أكانت المسيحية أم اليهودية في أراضي وديار الإسلام الغربية، أم البوذية أم

الهندوسية أم الزرادشتية في الشرق، كان المفكرون الصوفيون هم الذين وفروا بدرجة أكبر من غيرهم- ردّاً إسلامياً على حضور هذه الأديان، وهم الذين حاولوا إيجاد جسور للتفاهم. وكان لهم دور أساسي يقومون به في الحفاظ على التقليد والتراث الإسلاميين ونشر الإسلام في أراضٍ وديار تتجاوز حدوده الأصلية.

وحتى القرن الثاني الهجري، كان أتباع الطريقة، الذين أخذوا يُعرفون على مدى الأيام بالصوفيّة، يتجمعون حول شخصيات غالباً ما تكون رجالاً من أصحاب السماحة والعلو من أهل العلم والتعليم الروحي، يحاولون أن يعيشوا حياتهم ببساطة وتقشّف لتجنّب الترف الذي ألقى بظلاله على المجتمع الإسلامي أثناء العصر الأموي المتأخر وبداية العصر العباسي. وتدريجياً، غدت دوائر وحلقات التعليم هذه أكثر تنظيماً. وبحلول القرن الثالث الهجري، وفي مدينة بغداد، وتحت وصاية وتوجيه الجُنَيْد المتصوف الشهير في تلك الحقْبة، اتخذت الدوائر الصوفية طابعاً أكثر رسمية. وقد استغرق الأمر قرنين بعد ذلكَ لتتحول هذه الدوائر والحلقات إلى طرق صوفية، تأخذ اسمها عادة من مؤسسيها مثل عبد القادر الجيلاني الذي أعطى اسمه للطريقة القادرية التي ينتشر مريدوها في أيامنا هذه على امتداد رقعة من جنوبي الفليبين إلى المغرب، أو الشيخ أحمد الرفاعي مؤسس الطريقة الرفاعية. وقد ظلت بعض هذه الطرق محلّية التوجّه بينما انتشرت طرق أخرى مثل القادرية في رقعة متسعة في طول العالم الإسلامي وعرضه.

وخلال القرون المتأخرة ظهر العديد من الطرق الصوفية الهامة في أرجاء العالم الإسلامي. ومن أشهرها الطريقة الشاذلية التي أسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلي، والتي كان لها تأثير كبير بصورة خاصة في العالم العربي على امتداده من المغرب إلى سوريا ومصر؛ والطريقة النقشبندية، التي تعود إلى أصول فارسية، والتي كان مركزها في أفغانستان وما يعرف اليوم بآسيا الوسطى، وانتشرت بسرعة في الهند (ما زالت الطريقة باقية حتى يومنا هذا كعنصر ديني وحتى سياسي قوي، وإليها يعود في المقام الأول الحفاظ على الإسلام في تلك الديار الإسلامية التي كانت حتى وقت قريب جزءاً من الاتحاد السوفييتي)؛ والطريقة المولوية التي سميت تيمناً بمولانا جلال الدين الرومي الشاعر الفارسي الشهير. وهذه الطريقة، التي

كانت ذات أهمية خاصة في الإمبراطورية العثمانية، ما زالت باقية في تركيا بالرغم من قيام كمال أتاتورك بحظرها بعد القضاء على العثمانيين. ومن الطرق المهمّة الأخرى الطريقة التيجانية في شمال إفريقيا التي بدأت من المغرب وانتشرت جنوباً بين الأفارقة السود، وإليها يعود إلى درجة كبيرة انتشار الإسلام في غرب إفريقيا؛ وطريقة نعمة الله الأكثر انتشاراً في إيران، ولها تفرّعات هامة في الهند، إضافةً إلى طرق أخرى ظلّت باقية على مدى القرون وما زالت قائمة بارزة في يومنا هذا. وهناك عدد من الطرق كان لها أتباع كثيرون في القرون الأولى ولكنها غدت محدودة في أيامنا هذه في أعداد أتباعها، منها على سبيل المثال الطريقة الكبروية التي كانت فيما مضى منتشرة على نطاق واسع في خراسان، وآسيا الوسطى، وباكستان، ومناطق معينة من الهند، ولكنها غدت الآن محدودة بدرجة أكبر في عدد أتباعها وإن كانت ما زالت هامة من حيث تأثيرها التاريخي.

وأيّاً ما كان الأمر، نرى أن الطرق الصوفية تمكنت على مدى القرون من الحفاظ على التعليمات الأصلية للنبي محمد ﷺ حول الصفاء الداخلي أو تلطيف الباطن، واتّباع السنة المطهّرة، وتفعيل الفضائل في داخل الروح البشرية، وتنميق وجود الإنسان وتجميله بالأمانة، والإخلاص، والتواضع، ومحاولة فهم المعنى الداخلي للإيمان وتعاليم الإسلام، وتبيّن التوحيد بمعناه المطلق. وكان العديد من الصوفية أيضاً من عظماء معلّمي الشريعة على مدى القرون. وآخرون كانوا من عظماء الفقهاء، كما كان عددٌ من الصوفية من رجال الفعْل والإنجاز المتميز. وخلال القرن التاسع عشر عندما خضع المسلمون للقوى الاستعمارية في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي مثل شمال إفريقيا والمقاطعات الشمالية الغربية للهند والقفقاز، تصدّر عدد من الصوفيّة المقاومة ضد الفرنسيين والبريطانيين والروس، ومن هؤلاء الأمير عبد القادر الجزائري، والمناضل المغربي الشهير عبد الكريم (الخطابي)، وإسماعيل في القفقاز الذي حارب بشجاعة فائقة جيوش القيصر. وهؤلاء جميعاً كانوا من الصوفية وكانوا في الوقت ذاته من عظماء المجاهدين المحاربين في سبيل رفع راية الإسلام. ومع ذلك، فليس ثمّة شكّ في أن بعض الممارسات غير الأصيلة دخلت بعض الطرق الصوفية أيضاً من تلك التي اعتراها

الفساد وخاصة خلال المائتي سنة الأخيرة، ولكنّ الطرق الصوفية القائمة تمكّنت على الدوام من إحياء ذاتها، وهي مستمرة حتى يومنا هذا في القيام بدور مركزي في الحياة الفكرية والروحية للإسلام.

علم الكلام

إلى جانب التقاليد الروحية الغنيّة المتنوعة المرتبطة بالصوفية في الإسلام، جاء الإسلام بأشكال ممتدة شديدة التنوّع للعلوم الشرعية عرفت في الفكر الإسلامي باسم علم الكلام. ويقال إن هذا التعبير يشير إلى فهم «كلام الله» أو القرآن الكريم، وأن مؤسس هذا الشكل من الفكر الإسلامي كان علي بن أبي طالب كرم الله وجهه الذي اعتبر أول متكلم أو أول عالم في علم الكلام. وليس من شك أن مناقشات علم الكلام تعود إلى المجتمع الإسلامي المبكّر.

فبعد وفاة النبي محمد ﷺ، واجه المجتمع الإسلامي المبكّر قضايا محدّدة من الضروري أن يجابهها العقل الإنساني المستقصي عندما يتعيّن عليه النظر في حقائق الدين. فعلى سبيل المثال، من الذي يُغفر له؟ أهو الإنسان الذي يعمل صالحاً أم الإنسان الذي يعمرُ الإيمان قلبه؟ أو ما هو نوع الخطيئة التي على الإنسان أن يقترفها قبل أن يُنظر إليه على أنه لم يعد مسلماً؟ وكانت هناك مجموعة أخرى من الأسئلة واجهت المجتمع الإسلامي تتصل بطبيعة القرآن الكريم. هل القرآن مخلوق أو غير مخلوق؟ وحيث إن القرآن هو كلام الله عز وجل، فإن من يؤمن بأنه مخلوق عليه أن يقبل أن كلمات الله تتغيّر، ومن ثمّ فإن صفاته تتغير. أم أنه دائمٌ وخالدٌ، وفي هذه الحالة كيف يكون لدينا القرآن الكريم الفعلي الذي يُسمع ويُقرأ والذي أنزل في هذا العالم في وقت محدّد؟ كما أن هناك مجموعة أخرى من الأسئلة تتصل بأسماء الله وصفاته. وقد ورد في القرآن الكريم ﴿يدُ الله فوقَ أيديهم﴾ [الفتح: ١٠]، و﴿إنّ الله سميعٌ بصيرٌ ﴿٢٨﴾﴾ [لقمان: ٢٨]. والسؤال كيف يمكن لله أن يرى، وكيف يمكن لله أن يسمع؟ كيف يكون لله يد حيث إن القرآن يؤكّد أيضاً أنه فوق كل شيء، وأنْ ليس كمثله شيء؟ ومجموعة أخرى أيضاً من الأسئلة تتضمّن معرفة الله. هل نعرف الله من خلال رؤيته؟ هل يمكن لنا أن تحصل لدينا

رؤية الله؟ وهل هذه الرؤية داخلية أو خارجية؟ هل باستطاعتنا رؤية الله يوم الحساب، وإذا كان الأمر كذلك، فهل لله شكل؟

وجميع هذه الأسئلة التي يتصل بعضها مباشرة بعلوم الدين، والتي لبعضها الآخر مضامين سياسية أيضاً، استمرت في إشغال المجتمع الإسلامي المبكّر خلال القرن الهجري الأول. وقد تصاعدت وتيرة الجدل حول هذه المسائل بوجود أديان أخرى بين المسلمين، أديان أثار أتباعها جدلاً حول قضايا مشابهة على مدى قرون عديدة؛ وكانت هذه المجتمعات الدينية تتكون من المسيحيين، واليهود، والزرادشتيين، والمانويين، وحتى الصابئة. وبين هذه المجموعات، كان المسيحيون ذوي أهمية خاصة في هذا النطاق لأنهم كانوا قد طوّروا فعلاً على مدى القرون لاهوتاً مفصّلاً خاصاً بهم. وكانت لهم حجج متنوعة مستوحاة من الفلسفة والمنطق اليونانيين للدفاع عن معتقدهم فيما يتصل بالألوهية أو لمحاولة تفسير إيمانهم في التجسّد والعديد من المناحي الهامة الأخرى للمسيحية. ولم يكن أمام المسلمين خيار إلاّ أن يحاولوا وضع علومهم الدينية الخاصة لتكون نتيجة للتحدّي الذي يمثّله المفكرون الفلاسفة واللاهوتيون المسيحيون واليهود والزرادشتيون والمانويون، ولتكون أيضاً تلبية للحاجات الداخلية للمجتمع الإسلامي. وإثر ذلك، تطوّر ما نسمّيه علم الكلام.

المعتزلة

إن الشخصية العظيمة التي انبثقت من تعاليمها بدايات علم الكلام هو الحسن البصري، أحد أبرز علماء الحديث والذي عاش في الجيل الأول في الإسلام، فقد وُلد عام ٢١ للهجرة، وعاش إلى قرب نهاية العصر الأموي، إذ توفي نحو سنة ١١٠هـ. وخلال حياته الطويلة، درّس الحديث وتفسير القرآن لأجيال متعددة. وهو من طلائع العلماء المحدثين، وواحد من كبار آباء الصوفية المبكرة ورُعاتها. كما درّس الحسن البصري ما صار يُعرف من بعدُ بعلم الكلام، أي المبادئ والمعتقدات التي تتصل بأسئلة من مثل تلك التي أشرنا إليها سابقًا. وكان واصل بن عطاء أحد تلاميذ الحسن البصّري، هو الذي «اعتزل» حلقة تدريس الحسن وأسس

المدرسة الفكرية التي عرفت باسم «المعتزلة». وقد اشتهرت هذه المدرسة بخمسة مبادئ اعتنقها أتباعها المتنوعون، هي: أولاً وقبل كل شيء التوحيد، وثانياً العدل، وثالثاً الوعد والوعيد، ورابعاً المنزلة بين المنزلتين، وخامساً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذه المبادئ الخمسة توحّد عدداً من المدارس المتنوعة للمعتزلة مرتبطة بالبصرة وبغداد. ولكن بالرغم من هذا التنوع، فإن المعتزلة تميّزوا بارتباطهم بهذه المبادئ الخمسة، وبأنهم اعتمدوا على استعمال العقل في تفسير الدين، وبتأكيدهم على إرادة الإنسان الحرّة ومسؤوليته في القيام بأفعاله.

ومن مفكرّي المعتزلة العظام في القرون الأولى إبراهيم النظّام، وأبو الهذيل العلاّف، والجاحظ، الشخصية الأدبية الشهيرة، وبشر ابن المعتمر الهلالي البغدادي (٢١٠هـ). وقد كتب هؤلاء الأعمال الأولى المتصلة بالعلوم الدينية التي تقوم على التأمل والتفكر في الإسلام. واتجه بعضهم إلى دراسة الطبيعة وبدأوا في تطوير مبدأ الذّرة (الجزء الذي لا يتجزأ) الذي قُدّر له أن يصبح مكوّناً أساسياً للفكر المتصل بعلم الكلام في القرون المتأخرة.

وأثناء خلافة المأمون، كان المعتزلة في قمّة قوتهم في بغداد. وقد ساندتهم الخلافة علناً، وتعرّض الإمام العظيم أحمد بن حنبل، الذي كان معارضاً للمعتزلة، للسجن لحقبة من الزمن بسبب معارضته لهم. إلا أن قوة المعتزلة بدأت تضعف بالتدريج، وفقدوا دعم الخلفاء؛ وبحلول عام ٣٠٠ للهجرة، نهض أحد أعضاء الجماعة ضدهم، وهو أبو الحسن الأشعري، وأسس مدرسة جديدة في علم الكلام عرفت بالأشعرية.

وأبو الحسن الأشعري واحد من أهم المفكرين الدينيين الأوائل في الإسلام. وحسبما ذكر عن نفسه، فقد ظهر له النبي ﷺ وأمره أن يغيّر من طرائقه وأن يترك مدرسة المُعْتَزِلة، وأن يبدأ في تعليم عقيدة قدَم القرآن الكريم في مواجهة النظرية المعتزلية التي تقول بخلقه، وعقيدة مشيئةَ الله الطاغية التي تهيمن على جميع الأشياء والتي تكسف شمس الاختيار أو الإرادة الحرّة التي أكّد عليها المعتزلة

كثيراً. وقد اختلف مع المعتزلة بطرق متعددة. وتقبّل، بالطبع، عقيدة الوحدانيّة، ولكنه لم يقبل تحجيم الوحدانية القدسية واختزالها في غير المادي. واعتبر الأسماء والصفات القدسية حقيقية، يتوجّب فهمها من خلال أسلوب ليس بالتشبيه ولا بالتنزيه، ولكنه يقع بينهما. وتقبّل عقيدة الذرّية التي غدت حجر الزاوية لفكره، ولكنه رفض الاستعمال الزائد للعقل في مناقشة الإيمان الديني. وحاول إحداث توازن بين المعتزلة وأهل الحديث والسنّة، مثل الحنابلة الذين اعترضوا على استعمال العقل في الأمور الدينية.

وكان أبو الحسن الأشعري شافعياً، وسرعان ما أصبح له أتباع كُثر بين الشافعية. وألف عدداً من الكتب المهمّة التي غدت أساساً لعلم الكلام عند الأشعرية، مثل كتاب الإبانة، كما وضع أيضاً كتاباً بذل فيه جهداً كبيراً حول آراء مختلف المدارس الفكرية والفرق الإسلامية، سمّاه مقالات الإسلاميين. وكان كاتباً مكثراً، وشخصية قوية غيّر المشهد السائد في العلوم الشرعية، وأسس الأشعرية باعتبارها مدرسة شرعية مركزية حلّت محل المدرسة المعتزلية في العالم السنّي.

وقد تبع الأشعريَّ تلميذُه أبو بكر الباقلاني، الذي وسّع نطاق نشر تعاليمه من بعدُ في بغداد، وكان مثل أستاذه كثير الاهتمام بالفكر السياسي الإسلامي، وبالعلاقة بين الخليفة (الخلافة) والشريعة، وبين الدين والدولة. إلا أن تأثير الأشعرية ظل حتى القرن الخامس الهجري محصوراً في الشافعية. وقد ظهرت في ذلك الوقت في خراسان المدرسة المعروفة بالمدرسة الجديدة لعلم الكلام (كلام المتأخرين) التي أسسها إمام الحرمين الجويني مؤلف كتاب الإرشاد، ومعه على الأخص تلميذه الفقيه الكبير والشخصية الصوفية المرموقة أبوحامد الغزالي، الذي نشر تعاليم الأشعرية وأعطاها بُعداً فلسفياً أكبر، ونشرها وراء حدود المذهب الشافعي وذلك في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» وفي العديد من مؤلفاته الأخرى.

وتطوّر بعده علم كلام المتأخرين أو علم الكلام الجديد تطوراً متقناً واضحاً حتى القرن الثامن الهجري، على أيدي شخصيات من مثل فخر الدين الرازي وعضد الدين الإيجي، ومير سيّد شريف الجرجاني، وسعد الدين التفتزاني.

وكوّن هؤلاء الرجال علم كلام فلسفيًا انتشر على نطاق واسع، ولا يزال يُدرّس في جامعات رئيسة مثل الأزهر في القاهرة والزيتونة في تونس قبل وقت قريب، أو في المراكز الكبرى للدراسات الإسلامية الكلاسيكية إلى يومنا هذا. والواقع أن الأشعرية ظلّت أكثر أنواع علم الكلام هيمنة في العالم السنيّ حتى العصور الحديثة. وما زال طلاب الدراسات الدينية يؤلفون ويقرأون العديد من الرسائل والمختصرات التي دُوّنت في المسائل الشرعية في العصور الأولى.

لكن بالرغم من هيمنة المذهب الأشعري، فقد تطوّرت أيضاً بعض الصيغ الحنفية لعلم الكلام، مقترنة باسميْ الماتريدي والطحاوي، وظلت متداولة في أوساط معيّنة، لا سيما في خراسان ومصر. بيد أن الأشعرية هي التي سادت العالم السنّي متفوقة في تأثيرها على كل من الماتريدية والطحاوية. وبالفعل، فإن تأثير الأشعرية لم يكن شاملاً، حيث إن بعض المفكرين المسلمين ـ وبخاصة الحنابلة منهم ـ عارضوا جميع أشكال علم الكلام، واستمروا في انتقادهم للأشعرية. وبرغم اتساع المدى الذي كان يدرس فيه علم الكلام وينتشر في الجانب السنّي من العالم الإسلامي، فقد كانت مؤلفات الأشعري مهيمنة على الساحة.

وفي القرن الثالث عشر الهجري، ظهر في مصر عدد من المفكرين الدينيين، كان أبرزَهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، اللذان حاولا إحياء علم الكلام وإخراجه من أشكاله القديمة، من خلال عرض أطروحات جديدة، ومحاولة حل بعض المشكلات التي وضعتها الحضارة الحديثة أمام الإسلام. وفي هذا المجال تكتسب أعمال محمد عبده أهمية خاصة ولا سيما كتابه «رسالة التوحيد»، الذي حاول فيه التقدم خطوة جديدة في إحياء علم الكلام، بإيلاء قدر أكبر من الاهتمام لاستخدام العقل والمنطق، ومناصرة العلوم الغربية، وإعادة بعض طروحات المعتزلة إلى الحياة من جديد، وهي الطروحات التي يمكن القول بأنها ظلت في حالة سبات لمدة طويلة. وإلى ذلك، فإنه ـ شأنه شأن كثيرين من علماء الكلام المحدثين ـ لم يُبد ميلاً شديداً نحو الفلسفة الطبيعية للأشعرية، وركّز في الغالب على عناصر في التعاليم الأشعرية ذات طبيعة دينية وأخلاقية. علاوة على ذلك، وخلال السنوات المائة الأخيرة، حاول عددٌ من علماء الشريعة والمفكرين

المسلمين، الإسهامَ بما يمكن أن نطلق عليه علم الكلام الجديد، وكان أبرزهم محمد إقبال الذي ينتمي إلى ما كان يعرف سابقاً بالهند، وأصبح باكستان فيما بعد (التي يمكن القول من بعض النواحي بأنه مؤسسها). ويمثّل كتابه «إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام» محاولة لصياغة علم شرعي إسلامي معاصر.

علم الكلام عند الشيعة

أما عند الشيعة، فقد قامت الفرقة الإسماعيلية بتطوير علم الكلام الخاص بها في مرحلة مبكرة من التاريخ الإسلامي. وبإمكان المرء أن يرى في القرنين الثالث والرابع الهجريين ظهور نصوص مهمة في علم الكلام الإسماعيلي، قُدّر لها أن تستمر عبر القرون. وقد طوّر هذا الشكل من علم الكلام تعاليمَه الخاصة به، وعلى وجه التحديد حول العلاقة بين النبيّ والإمام، والمعاني الظاهرة والباطنة للوحي، ومراتب النبوّة والإمامة، وغيرها من التعاليم ذات الصبغة الإسماعيلية الواضحة. وعلى إثر استقرار الدولة الفاطمية في مصر أصبحت القاهرة مركز النشاط الإسماعيلي المتصل بالعلوم الشرعية. وكانت خراسان في بلاد فارس المركز الرئيس الآخر لهذا النشاط. وكانت غالبية علماء الشريعة الإسماعيلية فلاسفة أيضاً. ولا بد من اعتبار البارزين منهم أمثال أبي حاتم الرازي وحميد الدين الكرماني وناصري خسرو علماءَ شريعة وفلاسفة في آن واحد. وبعد نهوض (الموت) في بلاد فارس وسقوط الخلافة الفاطمية، نشأت في الفكر الإسماعيلي مدرستان مختلفتان، إحداهما في اليمن، وقد سارت بدقة على خطى المدرسة الفاطمية القديمة، بينما كانت الأخرى في (ألموت) وما حولها، وهي المدرسة ذات الطابع «الأكثر ثورية»، غير أنه طابع كان يقترب من الصوفية شيئًا فشيئًا. واستمرت المدرستان في إنتاج أعمال في العلوم الشرعية ذات شأن، واستقرتا نهائياً في الهند التي أصبحت مركز الإسماعيلية طيلة القرنين الأخيرين.

وقد كرست الشيعة الاثنا عشرية معظم نشاطاتها الدينية الأولى لمجاليْ الحديث وتفسير القرآن، ولم يتطور علم كلام شيعي منظوم في مجموعة متماسكة من الأفكار والمبادئ إلا في القرن السابع الهجري. وجاء ذلك على يد نصير الدين

الطوسي. وتبدو هذه الحقيقة غريبة، ذلك لأن نصير الدين هذا كان أحد أعظم الفلكيين والرياضيين على مر العصور. ولعل هذا هو المثال الوحيد في تاريخ أديان العالم على أحد جهابذة الرياضيات الذي كان عالماً شرعياً على هذا المستوى الرفيع. وبعد نصير الدين مؤلف كتاب «التجريد» الذي يعد أهم ما أسهمت به الشيعة الاثنا عشرية في مجال العلوم الشرعية، ظهر العديد من العلماء ولا سيما العلامة الحلّي تلميذه المباشر. إلى جانب ذلك فقد استمر هذا النشاط إبان الحقبة الصفويَّة في بلاد فارس، عندما قام بعض العلماء البارزين مثل عبد الرزاق اللاّهجي بوضع عدد من المؤلفات التي يعتدّ بها في العلوم الشرعية. كما حدث أيضاً قدر كبير من تبادل الأفكار عبر القرون بين علم الكلام في الوسط السنّي ونظيره في الوسط الشيعي. بل قامت شخصيات من مثل جلال الدين (محمد بن أسعد) الدوّاني بتأليف رسائل في علم الكلام تنتمي إلى المدرسة الأشعرية المتأخرة، كما تنتمي إلى المدرسة الشيعية. والواقع أن الأمر لم يقتصر على قسط وافر من تبادل الآراء بل شمل أيضاً مناظرات مباشرة- بين الفينة والفينة- بين علماء الشرع من المجموعتين الرئيستين داخل الأمة الإسلامية.

ويبقى تراث علم الكلام إلى يومنا هذا أحدَ المظاهر المهمة للمأثور الفكري الإسلامي. ورغم أن كثيراً من المفكرين المسلمين في القرن العشرين حوّلوا اهتمامهم إلى الفكر السياسي الإسلامي وإلى الشريعة والمسائل الفقهية والعلوم والتحدّيات التي يطرحها الغرب أمام العالم الإسلامي، فإنه لا مشاحة في أن تراث علم الكلام في الإسلام يبقى واحداً من مظاهر التراث الفكري للحضارة الإسلامية، ولا يزال الكثير من المفكرين الإسلاميين يستقون من معينه. زد على ذلك أنه من أجل التعرّف على التراث الثري للفكر الديني الذي وجد في الحضارة الإسلامية لا بد من أن نأخذ في الحسبان وجود فكر متصل بالعلوم الشرعية مستمر عبر أكثر من ثلاثة عشر قرناً. ابتداء من القرن الهجري الثاني إلى وقتنا الحاضر.

الفلسفة

نصح النبي ﷺ المسلمين بالسعي وراء المعرفة أنّى تمكنوا من العثور عليها

حتى ولو كانت بعيدة بُعد الصين، كما ورد في الحديث الشريف، حيث يقول ﷺ «اطلبوا العلم ولو في الصّين». وهناك أيضاً قول ينسب إلى علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، مضمونه أن المرء يجب أن ينظر أوّلاً إلى ما يقال وليس إلى من قالَ. ومع التركيز على تحصيل المعرفة في القرآن والحديث النبوي والقدوة الحسنة التي قدمها أوائل الصحابة، فقد سعى المسلمون إلى فهم كل ما اتصلوا به من أشكال المعرفة والعلم. ونظراً لانتشار الإسلام كما شاء الله له أن ينتشر خارج نطاق شبه جزيرة العرب ليدخل الإمبراطورية الفارسية وبعض الولايات الشرقية في الإمبراطورية البيزنطية، ثم إلى شمال إفريقيا، فقد اشتمل ما واجهه المسلمون من معارف وعلوم على كامل التراث الأثيني الإغريقي في الفلسفة والعلوم، وكذلك على الفلسفة والعلم في الإسكندرية، إلى جانب علوم الفرس، وعلوم الهند إلى حدّ ما، بل حتى علوم الصين. ولم يكن ثمة ما يفصل بين الفلسفة والعلم في العالم القديم؛ فقد كان العديد من فطاحل العلماء أمثال أرسطو معروفين بأنهم من أعاظم الفلاسفة. وإزاء ذلك حاول المسلمون فهم ما وجدوه وحاولوا استيعابه، وقدموا إسهاماتهم الخاصّة، ونهضوا لمواجهة التحدي الذي واجهتهم به شتى صنوف المعرفة، ومنها الفلسفة والعلم، دون فصل أحدهما عن الآخر.

ولم يكن لدى المسلمين سبب خارجي يدفعهم إلى ترجمة الأعمال من أصل أجنبي إلى اللغة العربية. ولم يكن السبب سياسياً أو اقتصادياً أو عسكرياً، ولا نابعاً من ضغط ديني خارجي يجبرهم على ترجمة مؤلفات من هذا القبيل. إذ جاء السبب من داخل بُنية الدين الإسلامي ذاته، وهو تركيز الإسلام على تحصيل المعرفة، وكون الإسلام يرى في نفسه آخر دين مرسل للإنسانية، ووارثًا لكل وحي سابق له وكل نوع من أنواع المعرفة التي تؤكّد مبدأ التوحيد. وحيال هذه العوالم الإسلامية التي أمامهم، فقد وجّه المسلمون اهتمامهم بعد أن أرسوا قواعد المجتمع الإسلامي، إلى ترجمة النصوص الأجنبية المتعلقة بشتى أشكال العلم. وجاءت غالبية الترجمات من اللغة اليونانية، غير أنه كانت هناك ترجمات من السريانيّة والبهلوية والسنسكريتية، وفي بعض الحالات من النبطية واللاتينية.

وقد وقعت في أيدي المسلمين كبريات مراكز العلم في العالم القديم، والتي

ورثت تراث مدارس اليونان والإسكندرية، وقبلهما مصر وبابل إلى جانب بلاد فارس. فأصبحت مدن مثل أنطاكيا وإديسا (الرها)، وحرّان وجنديسابور جزءاً من دار الإسلام. وفي أواخر العهد الأموي وبدايات العهد العباسي أخذت الترجمات إلى العربية تنطلق من اللغات القديمة بمساعدة أهل العلم الذين قدموا من هذه المراكز وغيرها. واستغرقت عملية الترجمة ما بين مائة وخمسين إلى مائتي سنة، تمت خلالها ترجمة القسم الأكبر من فلسفة القدماء وعلومهم إلى العربية، وأصبحت اللغة العربية طيلة القرون السبعة اللاحقة أهم اللغات العلمية في العالم. وحتى في هذه الأيام فإن اللغة العربية تبقى واحدة من أكثر اللغات ثراءً وانتشاراً في العالم. ويعود السبب الأول والأهمّ في ذلك بطبيعة الحال إلى التنزيل القرآني، كما يعود بالدرجة الثانية إلى ما كتبه المفكرون المسلمون بتلك اللغة. إلا أن ثراءها يعود أيضاً إلى الترجمات العديدة لتراث القدماء إليها.

وبلغ عصر الترجمة أوجه في بغداد في عهد الخليفة المأمون. وفي ذلك الوقت تمّ إنشاء بيت الحكمة الشهير، ودعوة أفضل المترجمين من شتى البقاع قاصيها ودانيها لترجمة المؤلفات إلى العربية. وقد دفع المسلمون ثمن هذه الترجمات بسخاء. وكان أشهر هؤلاء النَّقلة وأطولهم باعاً حنين بن إسحق الطبيب والفيلسوف العربي المسيحي، يساعده عدد من أعضاء مدرسته الذين من بينهم ابن أخيه وعدد من بقية أفراد أسرته. وكان هناك أيضاً مترجمون لا يشقّ لهم غبار ترجموا من البهلوية، أبرزهم ابن المقفع الذي نقل كتاب كليلة ودمنة الشهير من البهلوية إلى العربية. وتمخضت جهود هؤلاء المترجمين عن جعل علوم الأقدمين وفلسفتهم في متناول أيدي المسلمين، ومثّلت تحدّياً كان على المسلمين أن يجدوا الردّ المناسب عليه؛ وأدى هذا الرد إلى إقامة صرح الفلسفة الإسلامية ومختلف ضروب العلم ضمن نطاق الحضارة الإسلامية.

المشاؤون الأوائل

في هذا الجوّ من النشاط الفكري في بغداد أخذ بعض المفكرين المسلمين ينظرون في العلاقة بين الوحي من جانب والعقل والمنطق من جانب آخر،

وحاولوا التوفيق بين تعاليم الإسلام والأفكار الفلسفية التي تُرجمت إلى العربية. وكان أوّل هؤلاء وأبرزهم أبو يعقوب الكندي الملّقب بفيلسوف العرب، الذي يجب أن يُعدّ مؤسس الفلسفة المشّائية الأولى. وقد قضى حياته يحاول الكتابة والتأليف باعتباره مسلماً متمسكاً بدينه معنيّاً بقضايا ذات طابع فلسفيّ ودينيّ حول أمور من قبيل العلاقة بين وحدانية الله وخلق العالم أو عالم التعددية، والصلة بين العقل والوحي، ومعنى الفكرْ، والرابطة بين الفلسفة والعلم، وعديد من القضايا المهمة الأخرى. وكان فيلسوفاً وعالماً في الوقت ذاته، شأنه في ذلك شأن غالبية أوائل كبار الفلاسفة. ويعدّ الكندي أيضاً أبا الفلسفة الإسلامية من حيث إنه كان أول من فكّر في مواضيع فلسفية وكتب عنها ضمن إطار الإسلام باللغة العربية، كما ضرب بسهم وافر في تطوير اللغة العربية كلغة مهمة لخدمة الخطاب الفلسفيّ والعلمي.

وعاش الكندي في القرن الهجري الثالث؛ وبعد أفول نجم المعتزلة في بغداد انسحب من الحياة العامة وتوفي مغموراً. ولهذا السبب فإننا لا نكاد نعرف شيئاً عن الشطر الأخير من حياته. وخَلَفَه عدد من تلاميذه المباشرين الذين كان أكثرهم علماء، لكن خَلَفَه بصورة غير مباشرة أبو نصر الفارابي ثاني أعظم قدماء الفلاسفة في الإسلام. وعلى النقيض من الكندي فإن الفارابي لم يأت من بغداد أو العراق، بل من خراسان وبلاد ما وراء النهر. وعُرف الفارابي وهو من أعظم العباقرة الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية بطول الباع في الفلسفة والمنطق، والفلسفة السياسية والرياضيات، كما كان حجة في الموسيقى التقليدية وعدد كبير من العلوم الأخرى. وقضى النصف الأول من حياته في مسقط رأسه قرب فاراب، ثم قدم إلى بغداد لمدّة قصيرة، وعاش القسم الأخير من عمره في دمشق، حيث توفيّ عن ثمانين عاماً سنة ٣٣٩ هجرية. وقد واصل الفارابي عمل الكندي في محاولة تكييف اللغة العربية لجعلها وسيلة مناسبة للخطاب الفلسفي والمنطقي والعلمي. وألف عدداً كبيراً من الرسائل في المنطق، معلقاً فيها على جميع مؤلفات أرسطو.

ويعتبر الفارابي أبا الفلسفة السياسية الإسلامية، فقد صنّف كتاب «آراء أهل

المدينة الفاضلة». وحاول التوفيق بين فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو ضمن إطار النظرة الإسلامية العالمية التوحيدية. إلى جانب ذلك ألّف «كتاب الموسيقى الكبير» الذي يُعد أحد المصادر الأساسية للنظرية الموسيقية في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي، وما زال يستخدم حتى يومنا هذا باعتباره مرجعاً رئيسياً في موضوعه.

وكثيراً ما أطلق على الفارابي لقب «المعلّم الثاني». وفي هذا السياق لا يعني لقب «المعلم» الذي أعطي له أنه يقوم بتعليم الطلبة، بل يعني الشخص الذي وصف العلوم بدقة وجعلها أصنافاً ورسم لها حدوداً وأوضح العلاقة بينها. لقد استخدم المسلمون هذا اللقب بهذا الأسلوب، ولذلك أطلقوا على أرسطو وليس على أفلاطون لقب «المعلم الأول» لأن هذا هو ما فعله أرسطو بالنسبة للمعارف اليونانية. وأطلقوا على الفارابي لقب «المعلم الثاني» لأنه قام من خلال كتابه الشهير «في إحصاء العلوم» الذي حظي بأهمية وتأثير كبيرين، بتصنيف مختلف العلوم، وبيّن علاقاتها ببعضها. كذلك كان لهذا الكتاب أثر عظيم في النظام التعليمي في الغرب، وينبغي أن يوضع بين أمهات الكتب في تاريخ الفكر الإسلامي.

وواصلت بغداد مسيرتها باعتبارها مركزاً فلسفياً مهماً خلال القرن الرابع الهجري، واستمر أفذاذ العلماء في تدريس الفلسفة مثل أبي سليمان السّجستاني أحد فطاحل المناطقة وكبار الأدباء، إلا أن مركز نشاط الفلسفة الإسلامية أخذ ينتقل تدريجياً إلى خراسان. وهنا حاول رجال من أمثال أبي الحسن العامري مواصلة عمل الفارابي والكندي في تطوير أولى مدارس الفلسفة الإسلامية التي أصبحت تعرف باسم الفلسفة الإسلامية المشّائية. ويشتهر العامري بأنه كتب أقوى دفاع عن الإسلام خطّه قلم فيلسوف مشّاء، وعنوانه «الإعلام بمناقب الإسلام» كما اشتهر بأنه كتب أحد أقدم الكتب الإسلامية حول الأخلاق، وعنوانه «السعادة والإسعاد».

غير أن شروق شمس أبي علي ابن سينا حجب بريق أعمال العامري وجميع

الفلاسفة الآخرين، الذين احتلوا مكاناً وسطاً وجاءوا بعد الفارابي. ولا مشاحة في أن ابن سينا كان أبرز الفلاسفة العلماء في الإسلام، وأحد أعظم العباقرة العالميين الذين أنجبتهم أية حضارة. لقد كان ابن سينا عملاقاً ترك بصماته على جميع نواحي الفكر الإسلامي اللاحق، وإلى يومنا هذا تظهر الحياة الفكريّة في الإسلام أثرَ عبقريته المتعددة الجوانب. ومثله مثل الفارابي، فقد جاء من إقليم خراسان. أما لغته الأمّ فكانت الفارسية وإن كان قد كتب غالبية مؤلفاته باللغة العربية. ولم يسافر إلى بغداد قط، إذ قضى حياته كلها في بلاد فارس متنقلاً من مدينة إلى أخرى. وعاش سبعاً وخمسين سنة. فكان أقصر حياة من الكندي ومن الفارابي. كما عاش وسط حقبة مضطربة من تاريخ تلك البلاد، لكن قدرته الخارقة على التركيز أتاحت له المجال لتأليف بعض من أهمّ ما دوّن في ميداني الفلسفة والطب. وقد حقق شهرة بعيدة في الطب وهو في السادسة عشرة من عمره. ويرى البعض أنه أعظم طبيب أنجبه العالم على الإطلاق. وكان الغربيون هم الذين خلعوا عليه لقب «أمير الأطباء». أما كتابه الموسوم بـ «القانون في الطب» فلا تقتصر شهرته على كونه أعظم ما كتب من نوعه في تاريخ الطب، بل أيضاً بسبب أهميته الفائقة في فلسفة الطب.

وفي مجال الفلسفة تحديداً أوجد ابن سينا «الجميعة» Synthesis النهائية للفلسفة المشائية الإسلامية في أوائل عهدها. فالفلسفة المشائية ليست مشائية بالمعنى الأرسطوطاليسي، بل لأنها تركيبة مؤلفة من مبادئ الإسلام والفلسفتين الأرسطوطاليسية والأفلاطونية الحديثة. كما تقوم على الجمع بين منظور الإسلام القائم على وحدانية الله، وحقيقة النبوّة، واستخدام العقل والعودة إلى الله في النهاية من جانب، والمبادئ الفلسفية التي انبثقت عن مدرستي أفلاطون وأرسطو من جانب آخر. وقد ابتدع ابن سينا «جميعة» Synthesis متسعة من هذه الخيوط المختلفة متتبّعاً أعمال الكندي والفارابي، وكتب أضخم الموسوعات الفلسفية في الإسلام وأكثرها دقة وهي «كتاب الشفاء» أكبر موسوعة فلسفية في التاريخ البشري خطتها يراعة إنسان واحد. ولا يشتمل الكتاب على الفلسفة وحسب، بل يحتوي أيضاً على المنطق والعلوم الطبيعية والرياضيات. كما ألف روائع فلسفية أخرى بما

فيها آخر مؤلفاته، وهو «الإشارات والتنبيهات» الذي يشير فيه إلى مبادئ فلسفة الشرقية، أي إلى مدرسة فلسفية جديدة تطورت في أواخر حياته وتقوم على الحدْس أكثر مما تقوم على العقل.

الهجوم على المدرسة المشّائية

تعرضت الفلسفة الإسلامية في مناطق الإسلام الشرقية بعد ابن سينا إلى انتكاسة لبعض الوقت، بسبب الهجوم الذي شنّه علم الكلام عليها، ففي هذا الوقت وبسبب الدعم الذي قدمه السلاجقة للخلافة العباسية، حظيت المدرسة الأشعرية في علم الكلام بتأييد رسمي ضد الفلسفة أو الفلسفة الإسلامية، التي أخذت في التراجع التدريجي، وجاء الهجوم الرئيسي ضدها من الغزالي الذي ارتأى أن الفلاسفة المسلمين كانوا يحملون آراء ضد آراء الإسلام في ثلاثة أمور، تمحورت حول: خلق العالم من العدم، ومعرفة الله بالتفاصيل، والبعث الجسدي من الموت. ولذلك هاجم الفلاسفةَ الإسلاميين بسبب آرائهم. ولتحقيق ذلك فقد بدأ قبل كل شيء بتلخيص آرائهم في كتابه «مقاصد الفلاسفة»، ثم وجّه إليهم سهام نقده في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة». وتلا ذلك أبو الفتح الشهرستاني وفخر الدين الرازي اللذان قاما، بمبادرات منهما، بهجمات ضد ابن سينا وأوائل الفلاسفة المشّائين. ونتيجة لذلك أخذت الفلسفة الإسلامية في الرقعة الشرقية لعالم الإسلام تعاني نوعاً من الكسوف بين القرنين الخامس والسابع للهجرة. واقتصرت الشخصيات الهامة التي ظهرت بين صفوفها في ذلك الوقت، على أبي البركات البغدادي الذي كان يهودياً ثم اعتنق الإسلام، وعمر الخيام الشهير الذي لم يكن شاعراً ورياضياً وحسب، بل كان أيضاً فيلسوفاً قريب الصلة إلى حد كبير بمدرسة ابن سينا.

الفلسفة الإسلامية في المغرب

ولكن خلال هذه المدة نعمت الفلسفة الإسلامية بحقبة من النشاط واسع النطاق في المناطق الغربية من ديار الإسلام في إسبانيا ومراكش (المغرب الأقصى). فظهر

خلالها عدد من الفلاسفة الذين لم تقتصر أهميتهم على ما حققوه من منزلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية بل تعدت ذلك إلى ما مارسوه من تأثير على الغرْب. ومن هؤلاء الفلاسفة ابن باجة الذي ألف كتابه المعروف الموسوم بـ« تدبير المتوحّد»، حيث تحدث عن المجتمع الكامل المنبثق عن الكمال الداخلي للأفراد ضمن ذلك المجتمع. وتأثر هذا الكتاب بفلسفة الفارابي السياسية وبكونه إلى حد ما استمراراً لهذه الفلسفة. وجاء بعد ابن باجة ابن طفيل الذي ألف كتاب «حي بن يقظان» وكان أكثر تأثُّراً بابن سينا. وكان ابن طفيل هو الآخر طبيباً وفيلسوفاً في الوقت ذاته. وخلفه ابن رشد الذي عُدَّ أشهر الفلاسفة المشّائين في ديار المغرب.

كان ابن رشد الذي شغل أيضاً منصب قاضي قرطبة فقيهاً مرموقاً ومفسّراً للشريعة، لكنه في الوقت ذاته كان فيلسوفًا بارزًا أبدى اهتماماً بالعلاقة بين الدين والفلسفة، ووضع عدة مؤلفات حول هذا الموضوع، مثل كتاب «فصل المقال». كما كان أبرز الشارحين والمعلقين على أرسطو حتى إنه أطلق عليه في الغرب لقب «الشارح Commentator» طيلة القرون الوسطى وحقبة عصر النهضة. كذلك انبرى ابن رشد للرد على النقد الذي وجهه الغزالي، فوضع مؤلّفه الذي عنوانه «تهافت التهافت» لتحقيق ذلك الغرض. بيد أن تأثير ابن رشد كان أكبر بكثير في تاريخ الغرب منه في داخل العالم الإسلامي. ولولاه لما استطاع المرء أن يتفهم الكثير من الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى وعصر النهضة. بينما كان تأثير ابن سينا، وإن كان ملحوظاً في الغرب، أكبر بكثير في العالم الإسلامي ذاته.

وظهر بعد ابن رشد عدد آخر من الفلاسفة المرموقين في البقاع الغربية من ديار الإسلام، من مثل ابن خلدون المبرّز في ميدان فلسفة التاريخ، وابن سبعين الذي كان على غرار كثيرين آخرين من فلاسفة الأندلس، مهتماً بالتصوف والحياة الصوفية. وهو إسباني الأصل، لكنه هاجر إلى الشرق وتوفي في مكة. وبعد هذه الكوكبة من نجوم الفلاسفة أصبحت الفلسفة الإسلامية في ديار المغرب الإسلامي، وفي الحقيقة في معظم أرجاء العالم العربي، مختلطة وممتزجة بعلم الكلام من ناحية، والغنوصية النظرية أو الصوفية المنتمية إلى مدرسة ابن عربي من ناحية أخرى، وبذلك لم تعد موجودة كمدرسة قائمة بذاتها.

بيد أن الوضع في المناطق الشرقية من ديار الإسلام، ولا سيما في بلاد فارس، كان مختلفاً، فقد تأسست هناك في القرن السادس الهجري ـ وذلك قبل جيل من ظهور ابن رشد ـ مدرسة فلسفية جديدة على يد شيخ الإشراق شهاب الدين السُّهرَوَرْدي، وأُطلق على هذه المدرسة اسم مدرسة الإشراق. وقد أعدم هذا النابغة الفذّ الفيلسوف وهو في سن الشباب عندما كان في الثامنة والثلاثين من عمره. وكان مجيئه أصلاً من بلاد فارس، لكنه انتقل إلى الدار الآخرة في حلب. وأثناء ما كتب له من حياة قصيرة، كتب بحثاً في نقد الفلسفة المشائية، وحاول أن يدخل في الفلسفة عنصر الإشراق أو الحكمة إلى جانب التطهير الداخلي، إضافة إلى رياضة العقل. وألّف السُّهروردي آثاراً مهمة أشهرها «حكمة الإشراق»، وهو كتاب كان له أثر واضح على المراحل اللاحقة من تاريخ الفكر الإسلامي، لكنه اعتبر أيضاً أن تعاليم ابن سينا أحد المتطلبات اللازمة في فهم مدرسة الإشراق. وامتاز أسلوبه بالمستوى الرفيع من اللغة الرمزية، وخلّف وراءه عدداً من المؤلفات المتقنة من الناحية الأدبية، في كل من اللغتين العربية والفارسية.

وبعده بجيل واحد، وفي بدايات القرن السابع الهجري، لقيت مدرسة ابن سينا إحياءً لها على يد نصير الدين الطوسي، الضليع في الفلسفة، والذي ضرب بسهم وافر في الرياضيات والفلك وعلوم الشريعة. ومنذئذ ازدهرت هذه المدرسة ثانية في مشارق الإسلام وبخاصة في بلاد فارس.

وخلال القرون التي تلت، وامتدت حتى القرن العاشر الهجري، ازدهرت كل من المدرسة المشائية التي أعادها نصير الدين الطوسي إلى الحياة، ومدرسة الإشراق التي أسسها السهروردي، ومدرستا الكلام الأشعرية والشيعية، وأختها مدرسة ابن عربي الصوفية النظرية، وأخذت هذه المدارس تزداد تمازجاً مع بعضها بعضاً؛ وشرع كبار الفلاسفة ممن هم على شاكلة قطب الدين الشيرازي، وصدر الدين الدشتكي وابن تُركة وغيرهم في دمج هذه المدارس معاً بصورة تدريجية حتى بدأت في القرن العاشر الهجري مرحلة جديدة في الفلسفة الإسلامية في فارس، بتأسيس مدرسة أصفهان.

تأسست هذه المدرسة على يد «مير داماد» الذي كان شاعراً وعالماً شرعياً وفيلسوفاً في وقت واحد، كما حاول الجمع بين تعاليم ابن سينا والسهروردي. واشتهر مير داماد خاصة باهتمامه بمعنى الزمان، وحاول حل المعضلة الصعبة في العلاقة بين أزلية الله وخلق العالم، وجاءت محاولة الحل هذه بطريقة مُرضية لوجهة النظر الواردة في الأمر القرآني ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ (٨٢) ﴾ [ياسين: ٨٢] والحقيقة القائلة إنه نظراً لأن الله هو الخالق ولا يستطيع شيء أن يغيّر من طبيعته سبحانه وتعالى، فإن الله مستمر في الخلق.

وأشهر مؤلفات مير داماد كتاب «القبسات»، الذي بحث فيه بإسهاب تعاليمه المتعلقة بفكرة الزمان وخلق العالم.

لكن أكثر منتسبي مدرسة أصفهان أهمية وأبعدهم تأثيراً كان صدر الدين الشيرازي تلميذ مير داماد، أو الملا صدرا كما يدعوه تلاميذه عادة. ويمثل، إن جاز القول، خلاصة أو محصلة تسعمائة سنة من الفكر الفلسفي الإسلامي إلى جانب «الجميعة» النهائية لمختلف مدارس الفلسفة والعلوم الشرعية الإسلامية. وباعتماده على كل من القرآن والحديث وأقوال أوائل الثقات في الإسلام، واقتباسه من الفلسفة المشائية ومدرسة الإشراق وكل من علمي الكلام السني والشيعي ومدرسة المعرفة أو الغنوصية، أوجد صدر الدين الشيرازي تركيباً واسعاً أصبح يعرف «بالحكمة المتعالية»، وارتأى الملاّ صدرا أن ثمة طرقاً ثلاثاً مفتوحة للمرء من أجل تحصيل المعرفة، وهي الوحي والعقل والكشف. وسعى إلى صياغة نوع من الحكمة يوفّق بين ما استطاع الإنسان أن يتعلمه من كل من هذه المصادر الثلاثة. لقد أوجد «جميعة» أو تركيباً يقوم على قرون من التأمل من جانب مختلف المفكرين الإسلاميين الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، إلى جانب قواعد الإيمان من ناحية، والمعرفة التي تأتي عن طريق القلب أو الكشف وثمار استخدام العقل الذي وهبه الله للإنسان كوسيلة للمعرفة من ناحية أخرى. وكتب الملاّ صدرا أيضاً عدداً من الشروح والتعليقات القرآنية المهمة. لكن أكثر

آثاره أهمية كان «الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية» وهو يشبه «آخر الأعمال» في الفلسفة الإسلامية. وما زال يدرسه إلى الآن أعلى مستويات طلبة الدراسات المتقدمة في هذا الميدان. كما ألف أعمالاً أصغر حجماً غالبيتها باللغة العربية، بما فيها رائعته الختامية وهي «الشواهد الربوبية» التي تلخص تعاليمه في صورة أكثر إيجازاً. وقد أحدث صاحبنا تحولاً رئيسياً ضمن نطاق الفكر الإسلامي، كما أنه مؤسس آخر مدرسة فكرية ذات شأن قُدّر لها أن تكون ذات أثر عميق، ليس في بلاد فارس وحسب، بل في الهند المسلمة أيضاً، وفي العراق، وما زالت باقية إلى يومنا هذا.

وقد أثرت تعاليم الملاّ صَدْرا وتعاليم أسلافه على سلسلة كاملة من جهابذة المفكرين الإسلاميين في الهند، من مثل الشيخ أحمد السرهندي، وشاه ولي الله الدهلوي المصلح الديني العظيم، الذي ينتمي مباشرة إلى الخطّ الذي تسير عليه مدرسة الملاّ صدرا. أما في بلاد فارس نفسها فقد انتعشت هذه المدرسة خلال القرن التاسع عشر على أيدي شخصيات من أمثال ملاّ علي نوري، وملاّ علي زنوزي، وحاجي ملاّ هادي سابزيواري، وتستمر حتى الآن على أنها تراث فكري على أعلى درجات الأهمية. أما فيما يتعلق بالعالم العربي، فقد كانت تعاليم هذه المدرسة التي جلبها جمال الدين الأفغاني إلى مصر في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي هي التي أعادت إضاءة قنديل الفلسفة الإسلامية في تلك الديار وفي بلدان عربية أخرى وقعت تحت تأثير التيارات الفكرية المنطلقة من مصر.

خاتمة

من المهم للشباب المسلم الذي لم تتح لهم حتى الآن فرصة لدراسة تراثهم الفكري الخاص بهم دراسة وافية، أن يدركوا أن مختلف مدارس الفكر الإسلامي في ميادين العلوم الشرعية أو المعرفة أو الفلسفة أو الفقه ـ تلك المدارس التي أوجدها ورعاها رجال يتصفون بدرجة عالية من التقوى والإخلاص، في سعي منهم إلى فهم حكمة الله، معتمدين على القرآن والسنة ـ قد تضافرت في إنتاج كنز

ضخم من الفكر القادر على الرد على التحديات التي يجابه بها الفكر الأوروبي المسلمين في الوقت الحاضر. حيث قدم التراث الفكري الإسلامي الهائل إجابات ستبقى صحيحة شافية باستمرار عن مختلف الأسئلة، سواء المتعلقة منها بفلسفة العلم، أم نظرية المعرفة أم الأخلاق، أم فلسفة اللغة، أم العلاقة بين الإنسان والله، أم القدرية والجبرية، أم السببية، أم غير ذلك من المسائل الفلسفية التي دأب الفلاسفة الأوروبيون والأمريكيون على التّصارع معها طيلة القرون القليلة الماضية.

إنه لأمر في أعلى درجات الأهمية أن ندرك أن الإسلام دين لا يقتصر فقط على شريعة إلهية ينبغي أن يعيش البشر بمقتضاها، بل إن الإسلام تراث فكري أيضاً يوجه الإنسان في مسارات تفكيره. وإن من الأمور الحيوية أن نعرف أن الإسلام أوجد خلال أربعة عشر قرناً واحداً من أهم الموروثات والتقاليد الفكرية التي أفرزتها الحضارات في العالم. إضافة إلى ذلك، فقد كانت لجميع هذه المدارس الفكرية الإسلامية، وإن كانت كثيراً ما تتنافس الواحدة منها مع الأخرى، وأحياناً تهاجم بعضها بعضاً، جذورٌ ممتدة إلى أعماق تعاليم القرآن والحديث، وعقيدة التوحيد، كما كانت كلها على وعي بحقيقة الوحي وأهمية الشريعة. ولذلك فإنها توفر الوسيلة الثمينة إلى أبعد الحدود التي يستطيع الشباب المسلمون ـ وقد واجهتهم التحدّيات التي لا تبارى للحضارة الحديثة بعلمانيتها ونزعتها الإنسانية وادعاءاتها العلمية والفلسفية، القائلة بقدرتها على التوصل إلى الحقيقة دون الاعتماد على الوحي ـ الاستعانة بها في مواجهتهم لهذه التحديات. وبعون من هذا التراث الفكري، فإن في مقدورهم الحفاظ على سلامة الإسلام، ليس من الناحية الدينية وحسب، بل على سلامته الفكرية أيضاً، باعتباره ديناً وأسلوب حياة متكاملاً يشمل الميدان الفكري، وهو مجال يشكل بعداً ضرورياً للوجود الإنساني، ويحظى باهتمام خاص من جانب الإسلام في الوقت ذاته.

* * *

الفصل الخامس

العلـوم الإسلاميـــة

تعد العلوم الإسلامية ، وهي العلوم التي طوّرها المسلمون ابتداء من القرن الهجري الثاني فصاعداً ، أحد أعظم منجزات الحضارة الإسلامية ، ما في ذلك شك ، وبدون العلوم الإسلامية فإن أي علوم «قروسطية» أو علوم عصر النهضة أو علوم أخرى غربية لاحقة لم تكن لتظهر ؛ ليس هذا وحسب بل لم تكن لتتحقق أيضاً واحدة من أهم دراسات علاقة الطبيعة بكون ديني ، ممثلة في العلوم الإسلامية . ولمدة تناهز سبعمائة سنة - من القرن الثاني وحتى القرن التاسع الهجري . لعل الحضارة الإسلامية كانت الأوفر إنتاجاً بين جميع الحضارات في حقل العلم ، كما جاء العلم الإسلامي في الطليعة من حيث النشاط الإنتاجي في مجالات عديدة ، ابتداءً من الطب وانتهاءً بالفلك . بدءاً من القرن التاسع الهجري أخذ النشاط في العلوم الإسلامية يتناقص تدريجياً لكنه لم ينقطع انقطاعاً تاماً أبداً . وفي مجالات الطب وعلم العقاقير بصورة خاصة حصل قسط وافر من النشاط الهام في المناطق الشرقية من ديار الإسلام خلال الحقبة الأخيرة من التاريخ الإسلامي . وكذلك في دنيا الإمبراطورية العثمانية ، كان هناك تفاعل حيّ مع بعض نواحي العلوم الغربية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين ، قبل قدوم العلوم الحديثة واختراقها للعالم الإسلامي منذ حوالي قرنين من الزمن .

أما أهمية العلوم الإسلامية بالنسبة للحضارة الإسلامية ودورها في رعاية وتنمية العلوم في الغرب فموضوع متسع يحتاج إلى معالجة منفصلة .

وفي هذا المقام يكفينا بادئ ذي بدء ، أن نفهم أن العلوم الإسلامية لم تكن

مجرد استمرار لعلوم الإغريق وسلف بالعلوم الغربية؛ ولم تكن مجرد حلقة تربط علوم الأولين في بلاد اليونان والإسكندرية من جانب بالعلوم الغربية التي سيطرت على المسرح العالمي خلال القرون القليلة الماضية من جانب آخر.

وأما الأمر الثاني، فرغم تأثيرها الكبير في العلوم الغربية، إلا أن العلوم الإسلامية تمثّل نهجاً مستقلاً لدراسة طبيعة الظواهر والسببية والعلاقة بين مختلف صنوف الأشياء، من المعادن مروراً بالنباتات وانتهاء بالحيوانات، ومعنى التغيّر والتطور في عالم الطبيعة والغاية والهدف النهائي للطبيعة. لقد تناولت العلوم الإسلامية جميع هذه المواضيع بالدراسة في ضوء تعاليم القرآن والحديث النبوي ومجموعة شاملة من العلوم التي جرى تطويرها. ولكن بالرغم من أهميتها الكبرى في العديد من الميادين محددة المعالم في العلوم الدقيقة والعلوم الكميّة مثل الرياضيات والفلك، إلا أن العلوم الإسلامية يجب أن لا تُفهم على أنها مجرد مرحلة مبكّرة في تطور العلوم الغربية. ولا بد من أن نضع في الحسبان دائماً وجهة نظر العلوم الإسلامية المستقلة والمختلفة بوضوح عن الإطار الفلسفي للعلوم الغربية، وذلك من أجل أن نولي التقدير الكافي لأهمية العلوم الإسلامية بالنسبة للإسلام كدين إلى جانب أهميتها بالنسبة للحضارة الإسلامية.

الترجمات

إن ذات العملية التي جرت بها ترجمة النصوص الفلسفية إلى العربية توجد أيضاً في حالة النصوص العلمية، فواقع الأمر أن غالبية المترجمين كانوا هم العلماء والفلاسفة أنفسهم في معظم مراكز الترجمة. كما ينطبق القول ذاته على النصوص الفلسفية المترجمة. ولهذا لا داعي لتكرار ما سبق أن ذكرناه في السابق حول الأهمية والأسباب التي دعت إلى ترجمة نصوص الأقدمين إلى العربية. ونكتفي بالقول بأنه مع التركيز الإسلامي على المعرفة، فقد انصرف اهتمام المسلمين منذ القرن الهجري الأول على وجه التحديد إلى مختلف العلوم التي وجدوها حولهم، ولا سيما الطب والفلك. ومع حلول القرن الهجري الثاني كانت الترجمات قد بدأت بالفعل من اللغات الرئيسة الأربع التي أصبح الإسلام وريثاً لها في حقول

العلوم، وهي اللغات الإغريقية والسريانية والبهلوية والسنسكريتية. ومع حلول القرن الهجري الثالث، وبخاصة مع تأسيس الخليفة المأمون لبيت الحكمة، كانت اللغة العربية قد أصبحت فعلاً لغة علمية ترجمت إليها أهم المؤلفات في ميادين الرياضيات والفيزياء والفلك والطب وعلم العقاقير (الأدوية المفردة) والتاريخ الطبيعي والخيمياء (alchemy) والعلوم الأخرى، مما جعل من اللغة العربية - بصورة قاطعة - إحدى أهم اللغات العلمية في العالم، وهو امتياز لم تفقده هذه اللغة حتى الوقت الحاضر.

ولعل من أبرز النصوص التي ترجمت في ميدان الرياضيات، مؤلفات إقليدس Euclid وبطليموس Ptolemy، وكذلك فإن أعمال المدرسة الفيثاغورية حول الطبيعة ومعنى الأعداد، وأعمال مينلاوس Menelaos وثيون Theon وعديد من رياضيي الإغريق المتأخرين، تعد من الأعمال الجديرة بالذكر. وفي ميدان الطب ترجم إلى العربية الكثير من المؤلفات الهامة لأبوقراط Hippocrates وجالينوس Galen التي تنتمي إلى بداية ونهاية التراث الطبي العظيم الذي خلّفه الأقدمون. وحظي جالينوس بأهمية خاصة بسبب اعتقاده بوحدانية الإله، ونتيجة لذلك فقد دفعت آراؤه الفلسفية العديد من المسلمين لدراسة أعماله الطبيّة والعلمية أيضاً. وترجمت إلى العربية كذلك مؤلفات كثير من كبار الأطباء من الإسكندرية والمدارس المجاورة لها. وفي مجال الفلك، وإضافة إلى أعمال بطليموس، كانت كتابات هيبارخوس Hipparchus ويودوكسُسْ Eudoxus وعديد من الفلكيين اليونانيين المتأخرين معروفة عند المسلمين بصورة كلية أو جزئية. وفي حقل التاريخ الطبيعي كان المسلمون على معرفة جيدة بأمهات المؤلفات التي وضعها بليني Pliny ومن قبله أرسطوطاليس. كما درَس المؤلفون المسلمون بعناية خاصة مؤلفات أرسطو في علم الأحياء، ومؤلفات تلميذه ثيوفْراسطُسْ Theophrastus في علم النبات. إلى جانب ذلك درس العلماء المسلمون علم الأقراباذين أو (دستور الصيدلة)، وبخاصة مؤلفات ديوسقوريديس Dioscorides التي شكلت الأساس الذي قامت عليه المؤلفات الإسلامية في مجال علم العقاقير (الأدوية المفردة).

وأما فيما يتصل بالفيزياء، فإن هذا العلم لم يكن يشمل بطبيعة الحال في الماضي نفس المواضيع التي يغطّيها في الوقت الحاضر، فقد كانت الفيزياء من ناحية هي الفلسفة الطبيعية التي يمكن أن يدركها المرء إذا تحول إلى تصنيف أرسطو وكتابه الموسوم بـ «الفيزيقا» Physica الذي ترجم إلى العربية مع العديد من الشروح والتعليقات عليه. ومن ناحية أخرى فإن ما نسميه الآن فيزياء يشمل حقولاً مثل البصريات التي اعتبرها المسلمون، وتعاملوا معها على أنها فرع من الرياضيات. وفي حقل البصريات فإن كتاب «البصريات» Optics الذي وضعه إقليدس وكذلك العديد من كتب الإغريق الثقات في البصريات ترجمت إلى العربية وكانت معروفة لدى المسلمين.

وكانت هناك علوم أخرى عديدة ترجمت من اليونانية وتحوي مواضيع مثل الجغرافيا والخيمياء. أما المؤلفات في الخيمياء التي كانت موضع اهتمام خاص من لدن المسلمين، فقد ترجمت جميعها من مدرسة الإسكندرية، واشتملت على كتاب العلوم الخفية ومؤلفات زوسيموس Zosimus وديمقريطس Democritos وغيرهما من مشاهير علماء الخيمياء في مدرسة الإسكندرية. ومن بعض النواحي فإن اللغة العربية أكثر ثراء من الإغريقية من حيث عدد المؤلفات الموجودة العائدة إلى مجال الخيمياء كما عرفته مدرسة الإسكندرية.

وإذا ما توجه المرء بنظره نحو الشرق، يلاحظ أن هناك ترجمات اختيرت من التراثين العلميين الفارسي والهندي. ففيما يتعلق ببلاد فارس كان علما الفلك والعقاقير (الأدوية المفردة) أبرز المجالات التي تمت فيها أهم نشاطات الترجمة. وهنا يجب إبراز زيج شهريار (الجداول الفلكية الملكية) على أنه أهم الأعمال الفلكية. وهذا الزيج هو الذي هيمن على النشاطات الفلكية للمسلمين في البداية. أما فيما يتصل بالهند فقد ترجمت منها إلى العربية مؤلفات مهمة متعددة في مجال علم التنجيم، وأصبحت تعرف باسم السند هند وهي تعريب لكلمة سدهانتا Siddhanta. ومن خلال هذه المؤلفات، فإن الأرقام التي جاءت من أصل سنسكريتي وأصبحت تعرف في الغرب بصيغتها المعدلة باسم الأرقام العربية، وصلت إلى العالم الإسلامي. كذلك فقد ترجم عدد من المؤلفات من

السنسكريتية في مجال الطب ويمكن رؤية تأثيرها في مؤلفات لاحقة مثل «فردوس الحكمة» الذي ألّفه علي بن ربّن الطبري في القرن الثالث الهجري.

وتعد ترجمة هذا الكم الضخم من المؤلفات العلمية من اللغات القديمة إلى العربية أحد الأحداث المهمة في التاريخ البشري الثقافي. ولم يقتصر دور هذه المؤلفات على جعل إبداع العلوم الإسلامية في حضن الحضارة الإسلامية حديثة التأسيس أمراً ممكناً وحسب، بل قامت هذه المؤلفات أيضاً بدور غير مباشر في التراث العلمي اللاحق الذي تأثر بالعلوم الإسلامية. ومن هذا التراث، التراث الهندي، وإلى حد ما التراث الصيني وذلك خلال العهد المغولي وما بعده، وبالطبع هناك أيضاً علوم الغرب في العصور الوسطى وعصر النهضة.

الرياضيات

انجذب المسلمون نحو دراسة الرياضيات منذ البدايات الأولى، ويعود ذلك بدرجة كبيرة إلى الطابع «التجريدي» للوحي الإسلامي، وإلى الشغف الذي بثّه الإسلام في نفوس أتباعه بعقيدة التوحيد، وبرؤية للكون مفهومة بصورة رياضيّة حسب فهم الرياضيات بالمعنى التقليدي للكلمة. وهذا هو السبب في الإسهامات المتميزة التي قدمها المسلمون في حقول عديدة من الرياضيات.

ففي حقل الحساب ربما كانت أهم الإنجازات هي اقتباس الأرقام السنسكريتية والتحوّل اللاحق الذي أحدثوه في الأرقام، الأمر الذي تمخّض في النهاية عما أصبح يعرف بالأرقام العربية في أوروبا، هذا بالإضافة إلى استخدام النظام العشري. وتظهر الأرقام العربية الشهيرة في «كتاب الحساب» الذي وضعه محمد ابن موسى الخوارزمي نسبة إلى مدينة خوارزم إحدى المدن الفارسية الواقعة إلى الشرق من بحر قزوين. وتُرجم هذا المؤلف إلى اللاتينية فنقل بذلك الأرقام العربية إلى الغرب متسبباً في واحد من أهم التحوّلات ضمن نطاق الحضارة الغربية في العصور الوسطى. وإضافة إلى الأرقام العربية قام الرياضيون المسلمون بأبحاث واسعة النطاق في نظرية الأعداد والكسور العشرية وحساب السلاسل العددية، ويمكن القول إن ذلك كله بلغ أَوْجَهُ بظهور غياث الدين جمشيد الكاشاني مؤلف

كتاب «مفتاح الحساب» والذي عاش في القرن الثامن الهجري. وهو المكتشف الحقيقي للكسور العشرية، وصانع الأدوات التي تجرى بها الحسابات الرياضية.

وفيما يتعلق بالهندسة (geometry) بدأ الرياضيون المسلمون من حيث انتهى علماء الرياضيات والهندسة اليونانيون. فطوروا الهندسة المستوية والهندسة الفراغية، ووضعوا نظاماً للمعادلات الرياضية من أجل حل العديد من المسائل الهندسية، موجدين بذلك علاقة حقيقية بين الجبر والهندسة، قدّر لها أن يتابعها ديكارت فيما بعد، وأن تصبح أحد أهم العناصر في تطور الرياضيات الحديثة.

ومن المسائل التي درسها علماء الهندسة والرياضيات المسلمون بمنتهى العناية، مُسلّمة إقليدس الخامسة حول الحقيقة القائلة بأن هناك خطا موازياً واحداً فقط لا غير يمكن رسمه لخط موجود من نقطة خارج ذلك الخط، وهي مسألة بقي البرهان عليها موضع جدل ونقاش عبر القرون. وكتب كل من الخيام والطوسي رسائل حول هذا الموضوع، مبيّنين أنه لا بد من أخذ هذه الحقيقة كإحدى المسلّمات ولا تستطيع الهندسة الإقليديسية نفسها البرهنة على صحتها. وفتح نقد هذا الموضوع الباب إلى طريق أدى في خاتمة المطاف إلى تطوير هندسة غير هندسة إقليدس في الغرب، في القرن التاسع عشر.

ومن حقول الرياضيات التي طوّرها المسلمون بصفة خاصة حساب المثلثات. وكان الرياضيون المسلمون هم الذين وضعوا لأول مرة نظاماً للدوالّ المثلثية الستّ التي لا تزال حتى اليوم تحمل علامة أصلها العربي في اللغات الغربية. فكلمة (sine) ترجمة لكلمة جيب العربية، وكلمة (sinus) في اللاتينية تعني حرفياً جيب أو فراغ وهو المعنى الذي تؤديه كلمة جيب باللغة العربية. وتُنسبُ أول رسالة وضعت في علم المثلثات في الموضوع بوصفه فرعاً مستقلاً من فروع الرياضيات إلى نصير الدين الطوسي، وإن كان أول مؤلف مستقل يتناول المثلثات كفرع مستقل بذاته ينسب في الواقع إلى البيروني.

كذلك فإن علم الجبر من العلوم التي لم يسهم المسلمون فيها وحسب، بل يمكن القول بأنهم أوجدوا ميداناً جديداً بالاستقاء من عناصر معينة من الرياضيات

اليونانية كما طورها ديوفانتُس Diophantus وكذلك من بعض أفكار مأخوذة من الرياضيات الهندية. وكلمة «الجبر» نفسها كلمة عربية بطبيعة الحال، وتعود إلى رسالة شهيرة أخرى للخوارزمي عنوانها «الجبر والمقابلة»، ترجمت إلى اللاتينية وأصبح عنوانها أصلاً لكلمة الجبر Algebra ؛ كما أن اسم المؤلف الخوارزمي نفسه ترك بصمته التى لا تمحى على اللغات الغربية، وذلك من خلال استعماله في لغات معيّنة من قبيل الإسبانية لأغراض الحساب أو الأرقام، بينما لا يزال موجوداً إلى الآن في اللغة الإنجليزية متمثلاً في لفظ Algorism.

وطوّر المسلمون علم الجبر من أصوله المتواضعة في القرن الثالث الهجري إلى أن بلغ شأواً بعيداً في الارتقاء كما تجلى في رائعة الخيام التى خطها قلمه وفكره في القرن السادس الهجري. ولعل مؤلّفه الموسوم بـ«الجبر» أقرب الرسائل التي أُلّفت في علم الجبر إلى الكمال قبل عصرنا الحديث هذا. وتعامل الخيام في كتابه مع المعادلات، حتى معادلات الدرجة الثالثة ونظّم قواعد لحل معادلات الدرجة الرابعة.

ثمة فرع آخر للرياضيات لم يعد يرتبط مباشرة بالرياضيات في حد ذاتها وهو الموسيقى. فقد اعتبر المسلمون الموسيقى النظرية فرعاً من الرياضيات، سائرين بذلك حسب تعاليم أفلاطون وفيثاغورس Pythagoras، كما يظهر في حالات كثيرة من التصنيف الإسلامي للعلوم. وأبدى كثيرون من جهابذة الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن سينا اهتماماً بالموسيقى النظرية، وقد ألّفا رسائل على درجة عالية من الإتقان، وذلك إلى جانب آخرين مثل الأرمويّ والموصليّ، وقد تناولت نظرية الموسيقى العربية والفارسية كما تناولت علاقة دراسة الموسيقى بعلوم أخرى ودراسة الرياضيات بالتوزيع والتوليف اللذين يشكّلان الأسس التي تقوم عليها الموسيقى. وفي الرسائل التي تعتبر من أمهات المصادر في الرياضيات، كثيراً ما نجد قسماً مخصصاً للموسيقى، كما نرى في مؤلفات ابن سينا وقطب الدين الشيرازي.

الفلك

أظهر المسلمون اهتماماً وشغفاً برصد السماء ودراسة الفلك منذ البدايات

الأولى. ولم يكن ذلك نابعاً من دعوة الإسلام إلى طلب العلم فحسب، بل جاء أيضاً من الدور الخاص الذي يقوم به الفلك في الطقوس والشعائر الدينية، مثل تحديد اتجاه القبلة ومواعيد الصلاة. وهنا نجد مرة أخرى أن الفلك الإسلامي جمع التراث الذي خلفه في هذا المضمار البابليون واليونان والفرس والهنود، إلى جانب العرب القدامى، وأوجد جَميعةً جديدة استطاعت إقامة صرح الفلك على أساس أكثر متانة واتساعاً مما عرف في أي وقت قبل ذلك. وكان علم الفلك الإسلامي مهتماً بالرصد والمراصد في الوقت نفسه، واهتم كذلك بابتكار الأدوات، وبعلم الفلك الرياضي.

وفيما يتعلق بالفلك القائم على الرصد، فقد تولى العديد من الفلكيين المسلمين تسجيل الجديد من بيانات الرصد، ولم يقتصروا على مجرد الاقتباس من الأرصاد الإغريقية والبابلية فقط، وتسمى هذه الجداول الإسلامية بالأزياج (جمع زيج). وأصبحت هذه الأزياج أكثر إتقاناً بمرور الزمن، إلى أن جرى تأليف أزياج هامة أخرى خلال المدة الممتدة من القرن الرابع إلى القرن السابع الهجري، مثل الزيج الحاكمي الذي تحقق رصده نتيجة لأرصاد قام بها ابن يونس في القاهرة في القرن الرابع. والزيج الإيلخاني الذي جاء ثمرة عمليات رصد من جانب نصير الدين الطوسي وأصحابه في مراغة في القرن السابع الهجري، وزيج أولوغ بك الذي رصده أولوغ بك نفسه إلى جانب عدد من الفلكيين الآخرين في سمرقند في القرن التاسع الهجري. وأصبحت هذه المؤلفات أهم الوثائق في علم الفلك الرصدي طيلة الحقبة التي يطلق عليها الغرب اسم العصور الوسطى.

أما فيما يتعلق بالمراصد فإن اليونان لم ينشئوا مؤسسات المراصد، فالمرصد باعتباره مؤسسة علمية كان ابتكاراً إسلامياً. وفي بدايات العصور الإسلامية كانت المراصد مقترنة بالأفراد. وكثيراً ما رصد الفلكيون بصورة فردية النجوم من مآذن المساجد، فنحن نعرف على سبيل المثال أن برج الجيرالدا (منارة الجامع) في إشبيلية، لم يكن يستخدم مئذنة وحسب، بل كان يُتّخذ مرصداً أيضاً. غير أنه في زمن لاحق، كان أول مرصد أنشئ ليكون مؤسسة يجتمع فيها عدد من العلماء

الذين يرصدون حركة السماء ويسجلونها، قد أقيم في مراغة على يد نصير الدين الطوسي. وهذا أول مرصد في تاريخ البشرية قاطبة يتصف بهذه الصفة، ويعتبر سلفاً للمراصد كما عرفناها في القرون التالية. وقد بنى المسلمون مرصدين رئيسين آخرين بعد مرصد مراغة؛ الأول بناه أولوغ بك في سمرقند، والثاني المرصد-قصير العمر-الذي بني في إستانبول. وأصبحت هذه المراصد بدورها السّلف المباشر الذي تحدّرت منه المراصد في الغرب أثناء عصر النهضة وفي القرن السابع عشر الميلادي، مثل المرصد الذي قام منه تيخو براهه Tycho Brahe بعمليات رصده الشهيرة.

وأظهر المسلمون أيضاً اهتماماً كبيراً بتطوير أدوات الرصد، وأشهر هذه الأدوات هو الإسطرلاب. وبالرغم من أن الاسم يوناني، فإن الأداة إسلامية ولا توجد هناك إسطرلابات يونانية في الوقت الحاضر.

وبدأت صناعة الإسطرلابات الإسلامية في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي، ولمدة تزيد على السنوات الألف الأخيرة. فإن صناعة الإسطرلاب مزجت بين الفن الرفيع والدقة العلمية البالغة لإبداع أدوات مفيدة وجميلة، كانت ذات ضرورة قصوى قبل عصورنا الحديثة للملاحين والفلكيين على حد سواء. إذ لم يكن ممكناً أن يتصور المرء واحداً مثل ماجلان Magellan أو كولومبوس Columbus يمخر عباب أعالي البحار دون مساعدة الإسطرلاب، وكذلك آلة الربع، وآلة السدس، والترقيم The Turquem، وغيرها من أدوات الرصد التي اخترعها الفلكيون الرياضيون والملاحون المسلمون.

وفيما يتعلق بعلم الفلك الرياضي، فقد أخذ المسلمون في دراسة الأساليب الهندية والفارسية في حساب حركات الأفلاك، إلى جانب الأساليب اليونانية التي سرعان ما حلت محلها. والواقع أن كبار الفلكيين في القرنين الثالث والرابع الهجريين مثل البتاني والبيروني في مؤلَّفه النفيس الموسوم بـ«القانون المسعودي»، واصلوا مع بعض التعديلات والتنقيحات، علم الفلك الرياضي الذي وضعه بطليموس الذي لا يزال كتابه« المجسطي» في صيغته باللغة الإنجليزية يحمل حتى

اليوم في عنوانه بصمات ترجمة هذا المؤلَّف من العربية إلى اللاتينية . ولم يطرح هؤلاء الفلكيون الرياضيون الأوائل أية نظريات جديدة حول فكرة الكواكب السيارة . ومع ذلك فقد استمر هناك تيار تحتيٌّ في معارضة كل من نظريات بطليموس وأرسطوطاليس المتعلقة بالكواكب السيارة . ويشاهد ذلك بوضوح في إسبانيا في شخصيات على شاكلة البطْرَوْجي ، غير أن أهم نقد قُدّر له أن يوتي ثماره لاحقاً جاء من مدرسة مراغة في كتابات نصير الدين الطوسي وشريكه قطب الدين الشيرازي وخليفتهما ابن الشاطر .

ونلاحظ في أعمال قطب الدين مثل كتابه «نهاية الإدراك» وما تلاه مما خطّهُ قلم ابن الشاطر ، أساليب جديدة لحساب حركات الكواكب السيارة ونموذجًا جديداً لما أصبح يدعى «مزدوجة الطوسي» . ويتألف هذا النموذج من ربط متجهين أحدهما على طرف الآخر لتفسير مختلف حركات الكواكب بدلاً عن الاعتماد على نظام بطليموس التدويري Epicyclic ، ولا بد أن يكون النقد الموجه إلى علم الفلك البطليموسي والنموذج القمري الجديد الذي انبثق عنه قد وصلا إلى بولندا بطريقة ما ، لأنه ورد في كتاب كوبرنيكس Copernicus الشهير الذي ألّف في القرن السادس عشر بعنوان «ثورة المدارات» ، وهو مؤلَّفٌ أساسي بالنسبة لعلم الفلك القائل بمركزية الشمس ، أن نموذج القمر هو نفس النموذج الذي وجد في ابن الشاطر ، ويرجع إلى كتاب«التذكرة» الذي ألفه الطوسي كما يرجع كذلك إلى مؤلفات الشيرازي .

غير أن هذا التطور اللاحق لعلم الفلك لم يتبعه ويعمل به في العالم الإسلامي نفسه سوى عدد قليل من الفلكيين . أما علماء الفلك المسلمون المتأخرون فظلوا قانعين في غالب الحالات بتكرار حسابات أسلافهم ، وبعلم الفلك على أنه ممارسة حية لرصد السماء ، أما الحسابات الرياضية القائمة عليها فأصبحت قيمتها تتراجع تدريجياً ، وظلت على حالها تقريباً بعد القرنين التاسع والعاشر الهجريّين . وقصارى القول ، فإن من المهم أن نلاحظ أن بعض العلماء المسلمين كانوا قد استنبطوا في مرصد مراغة وفي المراصد الأخرى وسائل ، ليقوموا معاً باستخدامها

في حساب عدد كبير من الأرقام ، والتحقق من الأخطاء في عملية الحساب أثناء مسيرتهم في العمل . وهذا الإنجاز في حد ذاته يعتبر بالغ الأهمية في تاريخ الرياضيات وفي تاريخ علم الفلك الرياضي أيضاً .

الجيولوجيا والجغرافيا

كانت دراسة الفلك مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجغرافيا ، وإلى حد ما بالجيولوجيا ، وقد اطلع المسلمون على عدد كبير من أمهات الكتب الجغرافية اليونانية . كما أن كلمة «جغرافيا» اليونانية كانت معروفة لدى المسلمين ، وتظهر في اللغتين العربية والفارسية واللغات الإسلامية الأخرى ، وذلك بالرغم من أن مصطلح «صورة الأرض» أصبح بشكل تدريجي هو الأكثر شيوعاً . وشرع الجغرافيون المسلمون في الكتابة عن الجغرافيا ابتداء من القرن الثالث الهجري . وهناك من صفوة المؤلفين في الموضوع أمثال ابن حوقل والبيروني من ألّف كتباً جغرافية بالغة الأهمية توّجت في نهاية الأمر بمؤلفات الإدريسي والخرائط المتميزة التي رسمها في القرن السابع الهجري في البلاط الصقلّي أيام فردريك الكبير . وعملت هذه الكتابات الجغرافية على توسيع نطاق المعرفة الموجودة في مؤلفات الأقدمين ، واحتوت على قدر من المعلومات عن أحوال المحيط الهندي ، وإفريقيا والمنطقة الجنوبية من البحر الأبيض المتوسط ، والعديد من مناطق آسيا بل وأوروبا ، أكثر مما اشتملت عليه النصوص الإغريقية والرومانية . فهناك من الاكتشافات الكبرى مثل منابع نهر النيّل التي تعزى إلى مستكشفين أوروبيين من القرن التاسع عشر سبق أن وردت عنها روايات وأوصاف في هذه النصوص الجغرافية القديمة . ولا بد للمرء من أن يتذكر أن مساعدة الجغرافيين والملاحين المسلمين هي التي مكّنت هنري الملاح وماجلان وكولومبوس وغيرهم من المستكشفين الكبار في عصر النهضة ، ليس من عبور الأطلسي وحسب ، بل من الدوران أيضاً حول رأس الرجاء الصالح .

وبمساعدة المسلمين ـ وهذا من المضحكات المبكيات ـ تمكنوا أيضاً من وضع نهاية للسيطرة والسيادة الإسلاميتين في المحيط الهندي .

أما عن الجيولوجيا، فقد كان هناك عدد من العلماء المسلمين أمثال ابن سينا والبيروني يبدون اهتماماً كبيراً بها: في مسألة تكوّن الصخور والترسّب والفروق بين الصخور الرسوبية وصخور الغرانيت والبازلت، بل ودراسة النيازك وتكوين الأحواض الرسوبية والتحوّلات التي تحدث بين الجبال والمحيطات، والعديد من المشكلات الجيولوجية الهامة الأخرى. والبيروني من المؤلفين البارزين في الجيولوجيا، ولا سيما بسبب إدراكه للتغييرات الكبيرة التي حدثت على سطح الأرض بين البحار واليابسة، وكذلك بسبب اكتشافه أن سهل الهند حوضٌ رسوبي ملأته الأنهار الكبرى المتجهة جنوباً من جبال الهملايا، هذا بالإضافة إلى تعرّف البيروني على أصل المتحجّرات.

الفيزياء

كما ذكرنا سابقاً فإن علم الفيزياء كما هو مفهوم في هذه الأيام، لا يتوافق بصورة تامة مع أي من العلوم في التصنيف الإسلامي التقليدي للعلوم. غير أن هناك مجالات رئيسة ثلاثة لما يمكن أن يطلق عليه «فيزياء» هذه الأيام، وكانت مدار اهتمام كبير بالنسبة للمسلمين الذين حققوا فيها إنجازات كبرى. وأول هذه المجالات هو البصريات، حيث أبدى المسلمون اهتماماً خاصاً بدراسة البصريات والظواهر الضوئية. وبلغ المسلمون ذروة النشاط في العلوم في القرن الرابع الهجري في القاهرة على يد الحسن بن الهيثم المشهور بالاسم اللاتيني «الهازن» Alhazen الذي يعد أعظم عالم -دون شك- برز في هذا العلم بين إقليدس Euclid وكبلر Kepler وغيره من مشاهير علماء القرن السابع عشر الميلادي، الذين عملوا في ميدان البصريات. وابن الهيثم هو مؤلف كتاب «المناظر» الذي يعتبر من أبرز المؤلفات في مجال المناظر، حيث طبق فيه ابن الهيثم طريقة تجريبية على دراسة بعض الظواهر الضوئية، وقام فيها بأبحاث مفصّلة حول الانكسار والانعكاس وخصائص مختلف أنواع المرايا بما فيها مرآة القطع المكافئ. وأدى ذلك إلى حل لمسألة أو مشكلة لا تزال تسمى حتى اليوم مسألة أو مشكلة الهازن (ابن الهيثم) تكريماً لما قدّمه من إسهام في حلها. وقد قام برعاية هذا المجال وتعهّده بعد قرنين

من ذلك في بلاد فارس قطب الدين الشيرازي وتلميذه كمال الدين الفارسي، الذي كتب شرحاً وتعليقاً على كتاب المناظر. وقد أوضح هؤلاء الرجال لأول مرة في تاريخ العلوم، السبب الحقيقي لتشكّل قوس قزح على أنه ناتج عن كل من عمليتي الانكسار والانعكاس.

أما المجال الثاني في الفيزياء الذي أظهر فيه المسلمون اهتماماً كبيراً فكان موضوع الحركة. وهذا موضوع جوهري مهد الطريق، كما تابعه العلماء الغربيون في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، للثورة العلمية مع غاليليو Galileo وانتقاداته لأرسطو. ولا بد من ملاحظة النقد الموجّه إلى نظرية أرسطو في الحركة في العالم الإسلامي في وقت سابق، عند ابن سينا الذي استندت أفكاره في هذا المجال إلى بعض من الكتابات السابقة للفيلسوف المسيحي جون فيلوبونوس John Philoponos. ويمكن العثور على النقد الذي صدر عن ابن سينا في تطوير النظرية الجديدة للميْل inclination، وكذلك في فكرة أهمية ما أصبح يعرف لاحقاً بقوة الدفع أو بكمية التحرك Momentum. وكذلك ظهرت محاولة أخرى على أيدي بعض الفيزيائيين المسلمين ومنهم ابن باجة في إسبانيا، لدراسة حركة المقذوفات بأسلوب كمّيّ، وتطبق المعادلات أو الصيغ الرياضية على دراسة الحركة. ومع أن هذه لم تثبت صحتها في ضوء ميكانيكا نيوتن، إلا أنها تمثل نقداً مهماً لنظرية الحركة الأرسطوطالية التي كانت سائدة فيما يتعلق بتاريخ العلوم اللاحق. ونحن نعرف أنه في كتاب الحوار البيزي Pisan Dialogue المبكر، الصادر عام ١٦٠٩م، يشير غاليليو إلى نظرية ابن باجة في حركة المقذوفات من الاقتباس الذي كان ابن رشد قد صاغه عنها. وهذه الناحية من دراسة الفيزياء بين المسلمين واحدة من أكثر مثيلاتها أهمية في تاريخ العلوم العام، لأنه لولا هذا النقد المصوّب إلى نظرية أرسطو في الحركة لكان التطور اللاحق في الفيزياء في الغرب، وحتى أيام غاليليو ونيوتن، أمراً يستحيل تصوّره.

وأما المجال الثالث في الفيزياء الذي كان مدار اهتمام المسلمين فكان نظرية الموازين والمقاييس برمّتها، وتراث أرخميدس Archimedes المتعلق بتحديد

الثقل النوعي وقياس وزن مختلف الأشياء وحجمها مما نراه في مؤلفاته. وقد جرى تطوير أفكاره مسافة أبعد إلى الأمام على أيدي الفيزيائيين والرياضيين المسلمين، وظهر عدد كبير من الرسائل في هذا الميدان، ربما كان أشهرها الرسالتان اللتان وضعهما البيروني والخازني.

التاريخ الطبيعي

تمكن المسلمون من مطارحة الأفكار حول الحياة النباتية والحيوانية والمعادن والجغرافيا في المناطق الشاسعة التي كانت جزءاً من دار الإسلام المتعارف عليها تقليدياً، والممتدة من شمال إفريقيا إلى شرقي الهند. وحدثت مطارحة الأفكار هذه بطرق عديدة كان من أهمها الحجّ. ولم تقتصر فوائد الحجّ على كونه إحدى الشعائر الدينية المحورية التي جمعت المسلمين معاً من جميع أنحاء العالم في مكة، بل كان الحج أيضاً مؤتمراً علمياً تمكن المسلمون خلاله من تبادل الأفكار العلمية مع بعضهم بعضاً. ولذلك فإن من المعتاد أن نجد معرفة دقيقة بدرجة لا بأس بها عن نباتات خراسان في رسالة أُلّفت في شمال إفريقيا، أو معلومات دقيقة عن صقلية في كتاب أُلّف في مَرْو. وكانت المعرفة التي توافرت لدى المسلمين في التاريخ الطبيعي أعظم بكثير، حتى مما وجد عند أعظم علماء النبات اليونانيين لأن معرفة المسلمين كانت تغطي أراضي أكثر اتساعاً ومعارف أكثر تفصيلاً عن عديد من أنواع الحيوانات والنباتات التي لم يعرفها قدامى المؤلفين اليونان والرومان.

وقد قسم المسلمون الطبيعة إلى ثلاث ممالك رئيسة شهيرة، مؤلفة من المعادن والنباتات والحيوانات، ودرسوها بعناية. وكثيراً ما كانت دراسة الفلزات والمعادن مرتبطة مع دراسة الخيمياء، لكن ليس بالضرورة، كما ارتبطت أحياناً بدراسة الطب بسبب الاستخدام الطبيّ لمختلف الفلزات. وفيما يتعلق بالنباتات، فقد درست في ضوء خواصها الطبية من ناحية، وفي ضوء أهميتها الزراعية من ناحية أخرى. وهناك العديد من كبار علماء النبات الذين استخدمت مؤلفاتهم في الزراعة والطب، ولعل أبرزهم كان الغافقي من الأندلس.

وأما بالنسبة لعلم الحيوان، فقد سار المسلمون في الغالب على نهج أرسطو

الذي كان أعظم علماء الحيوان في العصور القديمة، غير أنهم أضافوا بُعداً آخر له علاقة بالأهمية الأخلاقية لحياة الحيوانات. ونرى ذلك بالفعل في مؤلّف الجاحظ الذي جاء في مرحلة مبكرة وعنوانه «كتاب الحيوان»، وفي كتاب آخر جاء بعده بحقبة طويلة وعنوانه «حياة الحيوان» للدّميري الذي ضمنه دراسات عن الحيوانات، لا سيما التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، وذلك من أجل فهم أفضل لحكمة الله في خليقته، وبالإضافة أيضاً -بطبيعة الحال- إلى توفير معرفة علمية بالحيوانات وسلوكها وتكوينها وأنماط حياتها . . . إلخ.

الخيمياء والكيمياء

يعني مصطلحا الخيمياء والكيمياء في اللغة الإنكليزية في الوقت الحاضر مفهومين مختلفين، لكنهما مشتقّان في الأصل من كلمة واحدة دخلت إلى اللغة اللاتينية من اللغة العربية وهي كلمة «الكيمياء». وكان هناك بعض الجدل حول أصل كلمة «كيمياء» التي أضيف إليها مقطع «ال» التعريف. وعلى أرجح الاحتمالات فإنها كلمة مصرية قديمة ذات صلة بالتربة السوداء (الطَّمْي) التي تغطي الأرض على ضفتي نهر النيل بعد أن يفيض الماء على جانبي النهر ويخلّف رواسبه الغنية جداً، والتي جعلت الزراعة مهمة في غاية السهولة على ضفتي النهر. وفي أرجح الأقوال فإن كلمة كيمياء تشير إلى هذه التربة القاتمة اللون. أما علم أو فن الخيمياء، فقد أصبحت له قواعده التي تنتظمه في مصر أيام الازدهار العلمي للإسكندرية. ولم تكن الخيمياء مرحلة سابقة للكيمياء فقط، فقد كانت علماً ونظاماً للكون في الوقت ذاته أيضاً. لقد كانت علماً للروح وعلماً للمواد المتصلة كذلك بمجال الطبّ. وقد استفادت من الفلزّات ودرستها، لكن ذلك جاء في غالب الأحيان في ضوء الأهمية الرمزية للفلزّات وعلاقتها بالحالات الداخلية للروح.

وولدت الكيمياء تدريجياً من الجانب الماديّ للخيمياء. وعاش أول كبار علماء الكيمياء المسلمين في مرحلة مبكرة جداً من تاريخ الإسلام، وبلغ هذا الفنّ ذروته مع ذلك العالم. وكانت هذه الشخصية التي تَلازَم اسمُها مع الخيمياء، هي جابر

ابن حيّان، الذي عاش في القرن الثاني للهجرة. وأصله من خراسان، كما أنه كان ينتمي إلى الكوفة، ولذلك لقّب بالطّوسي وبالكوفي. أضف إلى ذلك أنه كان أحد تلاميذ الإمام جعفر الصادق، وقد ألّف عدداً كبيراً من الكتب التي تتناول علوماً مختلفة كثيرة ولا سيّما الخيمياء. ووضع الأسس النهائية لهذا الفرع من فروع المعرفة في العالم الإسلامي، فأصبح بذلك الحجة الكبرى في هذا الموضوع طيلة عصور التاريخ الإسلامي.

وكانت الشخصية البارزة الثانية في ميدان الخيمياء محمد بن زكرياء الرازي، الطبيب والخيميائي الشهير، الذي عاش في القرن الثالث الهجري، وقد أنشأ علم الكيمياء بصورة تدريجية مختلفة عن الخيمياء، استناداً إلى ما قام به جابر من عمل. وأوجد صيغة لعلم المواد دون الالتفات إلى الأهمية الداخلية الرمزية والروحية التي ركّزت عليها الخيمياء باستمرار. ولم يحقق الرازي ذلك بين عشية وضحاها، بل سلك الخطوة الأولى في هذا الاتجاه. ونتيجة لجهوده فقد ولد علم الكيمياء ولادة تدريجية دون أن تنقرض الخيمياء على الإطلاق.

ويعود كثير من الأدوات الهامة التي استخدمت في المختبرات الكيماوية والتي لا تزال مستعملة حتى هذا اليوم، إلى تلك التي طوّرها علماء الخيمياء المسلمون، ولا تزال بعض هذه الأدوات مثل «الإنبيق» تحمل أسماء عربية. كما أن جذور هذه الأفكار الكيميائية مثل تقسيم المواد إلى معدنية ونباتية وحيوانية، أو نظرية الحامض والقاعدة التي تقابل نظرية الخيميائية للمواد النشطة والسلبية، موجودة في المؤلفات الإسلامية في الخيمياء. ولم يكن لدى الغرب علمٌ للخيمياء قبل ترجمة النصوص العربية إلى اللاتينية في القرن الحادي عشر الميلادي، ولذلك فإن جميع الخيمياء والكيمياء الغربيتين تقومان على التراث الإسلامي الذي تطوّر في مرحلة مبكرة على يد جابر، واستمر عبر القرون، حتى وصل عملياً إلى العصور الحديثة.

وظهر عددٌ من علماء الخيمياء فيما بعد، مثل العراقي، والمجريطي، والجَلْدكي، وهم من المشاهير. غير أنه ظهر عدد كبير آخر من الخيميائيين الذين

لم تحظ كتاباتهم بدراسة وافية بعد. وفي جميع الأحوال، فإن الخيمياء الإسلامية أحد المجالات المهمة لفهم نواحٍ معينة من العلم الإسلامي، ونوع محدّد من علم النفس الروحي أو علم الروح، وكذلك بعض مدارس علم الكونيات أو الكوزمولوجيا. والخيمياء إحدى الطرق التي تربط عالم الطبيعة بالقوى الإلهية الخلاّقة التي تحكم الطبيعة والتي تعمل في داخلها. كما أنها أسلوب لربط الإنسان بوصفه مراقباً وعنصراً فاعلاً في عالم الطبيعة بالعالم الطبيعي على مستوى أكثر عمقاً من المستوى الماديّ والتجريبي المحض.

الطب

الطب الإسلامي من أكثر مجالات النشاط اتساعاً بين العلوم الإسلامية، وقد شغل اهتمام العديد من العلماء المسلمين على امتداد القرون، وما زال حيّاً إلى يومنا هذا. ويتمثل أساس الطب الإسلامي فيما يطلق عليه اسم الطب النّبويّ، أي أقوال معيّنة وعادات أو أفعال قام بها النبي ﷺ، ولها علاقة بالصحة وعلم حفظ الصحة والعناية بالجسد، وأيضاً بطبيعة الحال علاقة الروح بالجسد. وفي الوقت نفسه كان للنبي ﷺ طبيب خاص هو الحارث بن كلدة، الذي كان قد درس شيئاً من الطب اليوناني. ومنذ أوائل عصور التاريخ الإسلامي وُجد اهتمام في العالم الإسلامي بالطب اليوناني. وفيما بعد اجتذب الطب الفارسي والهندي الانتباه أيضاً، وسرعان ما أوجد المسلمون، كما في حقول العلم الأخرى، جميعةً تضمّ عناصر التراث الرئيسة التي سبقتها، وكانت في هذه الحالة هي التراث اليوناني والفارسي والهندي بناء على المعايير الإسلامية والتعاليم الإسلامية أيضاً. ويمكن القول بأنّ الطب الإسلامي نفسه ولد مع المؤلّف الهام الذي وضعه علي بن ربّن الطبري وعنوانه «فردوس الحكمة» الذي كتبه في القرن الثالث الهجري. وتبع هذه الموسوعة الكبرى في الطب أعمال موسوعية أخرى ولا سيما كتاب «الحاوي» للرازي المشهور باسم الرازيز Rhazes في العالم اللاتيني الغربي، وهو واحد من أعظم طبيبين أو ثلاثة أطباء مسلمين، وهو أبرز الأطباء السريريين والملاحظين في ميدان الطب، مكتشف العديد من الأمراض والعلل الجديدة، والشخص الذي

يروى أنه استخدم الكحول لأول مرة كمطهّر طبي. وعلى ذات النهج في كتاباته هذه، يمكننا أن نذكر «الكتاب الملكي» للمجوسي وأخيراً موسوعة الطب الفخمة الموسومة بـ«القانون في الطب» لابن سينا.

ويمكن اعتبار أعمال ابن سينا من بعض النواحي إنجازاً متوّجاً في المراحل المبكرة للطب الإسلامي. وكما سبق أن قلنا فإنه كان يدعى في الغرب «أمير الأطباء»، كما أن كتابه «القانون» كان أشهر المؤلّفات في تاريخ الطب على الإطلاق، بما في ذلك مؤلفات أبقراط وجالينوس. واستمر يدرّس طيلة سبعمائة سنة في العالم الغربي، وما زال يدرَّس في الأماكن التي ما برح الطب الإسلامي موجوداً فيها، مثل باكستان والهند وبنغلاديش وسريلانكا وبعض مناطق من بلاد فارس، والعالم العربي. وكان ابن سينا أعظم الجامعين والمنظّمين للتراثين الكبيرين لكل من أبقراط وجالينوس من ناحية، وجميع الاختبارات والتجارب والتأملات للأطباء المسلمين الذين سبقوه، وكذلك بعض عناصر من الطب الهندي والطب الفارسي ولا سيما في ميدان علم العقاقير من جهة أخرى. ويتناول كتابه «القانون» الأساس الفلسفي لصحة الجسم البشري ومرضه، وأسباب المرض، والعلاقة بين الجسد والروح، والنواحي الهامة الأخرى في فلسفة الطب من جانب، ومن جانب آخر العلاقة مع أمراض بعينها ومع علم العقاقير، وتطور الأقراباذين أو دستور الصيدلة.

وشأنه في ذلك شأن الرازي، فإنه يعود إلى ابن سينا الفضل في اكتشاف أمراض معينة وتشخيصها لأول مرة، مثل التهاب السّحايا، كما يعود للرازي الفضل في معالجة الجدري وتشخيصه. على أنّ أعظم إنجازات ابن سينا تَمثّل في الجمع بأسلوب لا يصدّق بين شتى نواحي التراث الطبي التي سبقته. وبعد ابن سينا تشعّب تراث الطب الإسلامي إلى فروع متعددة، مثل الطب الفارسي والعثماني والعربي وفيما بعد الهندي، ولكل من هذه الفروع بدوره تقسيمات فرعية خاصّة به، واستمر هذا التراث ناشطاً. وظهر كثير من العلماء والأطباء الذين كتبوا شروحاً وتعليقات على كتاب «القانون»، مثل فخر الدين الرازي وقطب الدين الشيرازي،

كما طور آخرون أفكاراً جديدة تقوم على أعمال ابن سينا وأسهموا باكتشافات جديدة مهمة. ومن هؤلاء الجهابذة ابنُ النفيس الذي اكتشف الدورة الدموية الصغرى قبل مايكل سيرفيتوس Michael Servetus الذي نُسب الفضل إليه مدة طويلة في اكتشافها.

وأصبح الطبّ الإسلامي المرتبط بابن سينا جزءاً لا يتجزأ من الحياة الثقافية واليومية للمسلمين. ويرتبط النظام الغذائي الذي استعملوه، وما زالوا في الواقع يستعملونه بدرجة كبيرة حتى اليوم، بهذا الطب. وفي القرون التالية عندما أخذ هذا الطب في الاضمحلال من قلب العالم الإسلامي في أماكن مثل بلاد فارس ومصر وسوريا، فإنه بدأ يستقطب عدداً كبيراً من الأتباع في الهند حيث لا يزال حتى هذا اليوم تراثاً طبياً حياً له مدارسه وممارسوه المختصّون به. وهذا الطبّ الإسلامي المحض والذي يدعى أحياناً الطبّ اليوناني أو طب ابن سينا في باكستان والهند فرع مهم من العلوم الإسلامية التقليدية، وهو فرع بقي حتى هذا اليوم وما زال يتمتع بأهمية كبيرة في الحياة اليومية لكثير من المسلمين.

ومن نواحٍ معينة، فإن لهذا الطبّ ميزات واضحة تجعله أفضل من الطبّ الحديث السّائد. فالطبّ الإسلامي نوع من الطبّ يتصف بالكلّية، حيث تؤخذ معالجة الجسد ومعالجة الروح معاً، وحيث يتم التعرف على عناصر جسدية وعقلية في آن معاً في أمراض معيّنة، وحيث يتم التركيز على قدْر من المعالجات بالأعشاب التي تداوي دون أن تكون ضارة بالجسم ككلّ، هذا إلى جانب العديد من العوامل الأخرى التي أخذ الغرب يهتم بها هذه الأيام. وهي أشكال بديلة من الطبّ يسعى الكثيرون إليها. ولا شك في أن الطب الإسلامي أحد المنجزات الكبرى في الحضارة الإسلامية التي ما زالت ثمارها تعود بالفائدة حتى الساعة. إلى جانب ذلك وخلال العقود القليلة الماضية، فقد أخذت أفكار إسلامية متعددة تلهم بصورة أكثر حتى من الماضي بإعادة هذا الطبّ إلى سابق عهده، والاستفادة منه بأسلوب حيّ عمليّ، وعدم الاكتفاء بالنظر إليه على أنه مجرد تراث من الماضي.

تأثير العلوم الإسلامية

كان للعلوم الإسلامية تأثير كبير في كل من العالم الغربي، وكذلك في حضارتين كبيرتين واقعتين إلى الشرق من العالم الإسلامي، وكان للإسلام صلة بهما على نطاق واسع، وأقصد بهما الهند والصين. ولولا العلوم الإسلامية لكان مسار التطوّر العلمي في هذه الحضارات الثلاث مختلفاً كل الاختلاف عما هو عليه الآن. وينطبق ذلك بصورة خاصة على الغرب الذي أصبح بطبيعة الحال مدار اهتمام كبير نظراً للتطورات العلمية الحديثة في الغرب، وما أعقب ذلك من تأثير على الكرة الأرضية بأسرها. وقد ترجم العديد من أمهات الكتب في العلوم الإسلامية إلى اللغة اللاتينية بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر الميلاديين، وحدثت معظم هذه الترجمات في إسبانيا وفي صقلية، وبين حين وآخر في أماكن أخرى من إيطاليا. وأصبحت أسماء بعض العلماء المسلمين أمثال ابن سينا والرازي أسماءً مألوفة في كل بيت في العالم الغربي. وأصبح الطب الإسلامي هو الأساس الذي يقوم عليه الطب الأوروبي، لدرجة أن شخصية معادية للموروث التقليدي مثل باراسيلسوس Paracelsus، قام ـ عندما أراد الثورة ضد الممارسات الطبية التقليدية وإنشاء علم طب جديد ـ بإحراق كتاب «القانون» لابن سينا في مدينة بازل بوصفه رمزاً للطب التقليدي.

ويمكن للمرء مشاهدة النمط نفسه في مجال الرياضيات، فقد كان يجري تدريس المؤلفات الكبرى للخوارزمي وغيره في الجامعات الغربية طيلة قرون عديدة. كما أن الجداول الفلكية التي كان يتم تجميعها في الغرب، مثل جداول ألفونسو الحكيم في إسبانيا، قامت على الأزياج (جمع زيج أو مجموعة جداول فلكية). أما الرسائل التي وضعت في علم الجبر في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة فكانت ترتكز في غالبيتها على ما قام به الخيام. كما أن المؤلفات الخيميائية والكيميائية التي وضعت باللاتينية احتوت على مفردات عربية كثيرة، والسبب في ذلك على وجه التحديد هو عدم توافر مفردات لاتينية في هذا الميدان، وقد يمضي المرء في تعداد الأمثلة على ذلك إلى ما لا نهاية. والواقع أن تأثير

العلوم الإسلامية على العلوم الغربية، وإن كان قد حظي بدراسة من جانب كثير من العلماء، فإنه لم يلق التقدير الكافي الذي يستحقه من جانب الجماهير العريضة في الأسرة العلمية.

ومن الأهمية بمكان أن نذكر في هذا الصدد أن جميع الرسائل، تقريباً، التي أُلفت عن العلوم الإسلامية وترجمت إلى اللاتينية كانت مؤلفات باللغة العربية. وهناك العديد من الرسائل المؤلّفة بالفارسية ـ التي هي اللغة الإسلامية الثانية من حيث الأهمية في المجال العلمي، والتي دُوّنَ بها لاحقاً قسط وافر من العلوم الإسلامية في بلاد فارس، وكذلك في تركيا والهند ـ لم تكن معروفة للعالم الحديث. ونتيجة لذلك فإن كثيراً مما كتب عن تاريخ العلوم الإسلامية فيما بعد يبقى مجهولاً. ومن واجب العلماء المسلمين الآن القيام بدراسة وافية لتاريخ العلوم الإسلامية وعدم الاقتصار على الفصول والحقب التي كان لها أثرها في العلوم الغربية. كذلك فإنه ينبغي للعلماء المسلمين عرض التراث العلمي الإسلامي من وجهة نظر الإسلام نفسه وليس من منظور الفلسفة العلمية المحضة والفلسفة العقلانية والفلسفة الوضعية، وهي الفلسفات التي سيطرت على تاريخ العلوم في الغرب منذ تأسيس هذا الفرع من المعرفة في أوروبا وأمريكا، في الجزء الأول من القرن العشرين.

خاتمة...

أهمية العلوم الإسلامية للمسلمين

لا تنحصر أهمية التراث العلمي الإسلامي الضخم، ولا سيما بالنسبة للشباب المسلم هذه الأيام، في كون هذا التراث يمنحهم شعوراً بالاعتزاز بحضارتهم نظراً لما يحظى به العلم من مكانة في عالم اليوم، بل إن التراث العلمي الإسلامي هذا شاهدٌ على تمكّن الإسلام من تطوير ورعاية العلوم المختلفة على نطاق واسع، دون الاغتراب عن النظرة الإسلامية للعالم، ودون إيجاد علم قد يؤدي تطبيقه إلى محو عالم الطبيعة، والقضاء على التناسق الذي ينبغي أن يوجد بين الإنسان والبيئة

الطبيعية . ولا تقتصر أهمية العلوم الإسلامية على وجهة النظر كما هي مفهومة بالمعنى الغربي عن العلم، بل إن لها أيضاً أهمية روحية وذهنية: إن دراستها وفهمها من الأمور الهامة التي تدعو إليها الحاجة إلى بناء جسر في عقول الناشئة المسلمين بين العلم الغربي الذي يدرسه العديد منهم من ناحية، وتعاليم الإسلام ومبادئه من ناحية أخرى، وهي التعاليم والمبادئ التي ينبغي أن يظلوا على ولائهم لها . وتمثّل الإنجاز العظيم للعلماء المسلمين في أنهم التزموا بأشد معايير الفكر الناقد دقة وصرامة، كما كانوا علماء متّصفين بالنزاهة، دون أن يفقدوا إيمانهم في نفس الوقت، أو يشعروا باغتراب عن النظرة الإسلامية للكون، وهي النظرة التي تم تطوير ورعاية جميع العلوم الإسلامية ضمن إطارها .

لا شك في أن التراث العلمي الإسلامي أخذ في التراجع التدريجي، لكنه لم يندثر بالسرعة التي ادعى الغربيون أنه اندثر بها . فقد استمر حتى القرون : العاشر والحادي عشر والثاني عشر الهجرية، ولا سيما في مجال الطب وعلم العقاقير . فإذا أراد المرء التحدّث عن اضمحلال العلوم الإسلامية، فإن عليه أن يتحدث فقط عن آخر قرنين أو ثلاثة قرون، إذا أحب أن يأخذ العالم الإسلامي برمته في الحسبان . ويتعين على المرء ألا يخجل من تلك الحقيقة لأنه لا توجد حضارة في تاريخ العلوم أبدت اهتماماً بالعلوم الطبيعية عبر تاريخها بأكمله . لقد كانت هناك حقب ذات أهمية أكبر، وأخرى أقل مدعاة إلى الاهتمام في جميع الحضارات، لذلك فإنه لا داعي للنظر إلى الفقدان التدريجي للاندفاع في تطوير العلوم ورعايتها في العالم الإسلامي، على أنه اضمحلال تلقائي لتلك الحضارة . هذه نظرة غربية حديثة تساوي بين الحضارة والعلم كما هو مفهوم بالمعنى الحديث، بيد أنها وجهة نظر خاطئة، أخذ كثيرون في الغرب ذاته بالتشكيك في صحتها .

وأيّاً ما كان الحال، فإنه، من وجهة نظر إسلامية، وبالرغم من صحة القول بأن الاهتمام بالعلوم الإسلامية أخذ يتناقص بعد القرون القليلة الأولى من التاريخ الإسلامي، يمكن القول بأن الحضارة الإسلامية لم تبدأ في الانحطاط بصورة تلقائية، كما أنها لم تُصب بتراجع شامل . إذن التراجع الذي حدث فعلاً في العالم

الإسلامي يعود إلى حقبة أكثر تأخراً بكثير من حقب التاريخ الإسلامي مما يدّعي البعض في العادة . ومن شأن هذه الحقيقة أن تَحظى بتأييد تام إذا قُدّر للتاريخ الأساسي الكامل للعلوم والحضارة الإسلامية أن يُكتب ذات يوم . ومن سوء الحظ أن تاريخاً مفصلاً كهذا لم يكتب حتى الآن، وأن جزءاً كبيراً من العمل العلمي الذي أنجز في هذا الميدان جاء على أيدي علماء غربيين كانوا مهتمين بطبيعة الحال ـ وبالدرجة الأولى ـ بتلك المَظاهر من العلوم الإسلامية التي أثّرت في الغرب . وتبقى مهمة الدارسين والعلماء المسلمين، وهي النظر إلى جميع هذا التراث العلمي من منظور الإسلام، والديناميات الداخلية التي تكمن في التاريخ الإسلامي نفسه .

* * *

الفصل السادس

الأدب والفنـون

الإسلام والفن

أوجد الإسلام حضارة طالما احتلت فيها الفنون ـ وما برحت تحتلّ إلى الحد الذي لا تزال فيه هذه الحضارة حيّة ـ مكانةً فائقة الأهمية. ويمكن القول بأن المنظور الإسلامي يقوم على بعد الجمال في الحياة، ويربط الجمال والخير بطبيعة الله ذاتها كما أكدها الحديث الشهير القائل «إن الله جميل ويحب الجمال». ويعكس التوكيد على الاحتشام والنظافة في حياة الإنسان الدينية اليومية ـ إضافة إلى الأوامر القرآنيّة، بتقدير جمال الخلق في جميع الأشياء التي خلقها الله ـ الاهتمامَ الإسلامي العظيم بالجمال. وإذا ما نظر المرء إلى إبداعات الحضارة الإسلامية بدءاً بالعمارة وتخطيط المدن، إلى الشعر وغيره من ألوان الأدب، فإنه يدرك أهمية الفنّ كما درج عليه فهمُ الفن ضمن نطاق العالم الإسلامي. أما روائع الفن الإسلامي العظيمة مثل المساجد الفخمة من مثل جامع قرطبة في إسبانيا، ومسجد القيروان في تونس، وجامع ابن طولون في القاهرة، أو، إذا اتجهنا في المسير شرقاً، حيث مساجد إستانبول وأصفهان وسمرقند، فلا تمثل بصورة مباشرة روح الإلهام الإسلامي فحسب، بل تمثّل أيضاً جوهر تلك الروح، وتوفر بدرجة ما أكثر الإجابات مباشرة ووضوحاً عن السؤال القائل: «ما هو الإسلام»؟ إنها تبلور في تناسقها ووضوحها وصفائها وسكينتها بعض أهم مظاهر الرسالة الإسلامية.

وقد أتاح الفن الإسلامي عبر القرون توفيرَ بيئة تمكّن المسلمون فيها من العيش وأداء مهامّهم في الحالة التي تجعلهم يذكرون الله، كما تدفعهم إلى التبصّر

والتأمل في الجمال الذي لا يمكن أن يأتي إلا من الله الذي هو جميل بالمعنى المطلق والنهائي للكلمة.

والفن الإسلامي مرتبط ارتباطاً مباشراً بكل من شكل القرآن وروحه وبالوحي الإسلامي. ويهدف هذا الفن إلى عكس صورة للوحدانية الربانية، ومن ثَمَّ جاء ابتعاده عن أي شكل من أشكال عبادة الأيقونات والتشبيه فيما يتعلق بالذات الإلهية ويؤكد الفن الإسلامي على هشاشة الدنيا وديمومة ما يوجد وراءها. كما يتغيّا ربْط الفن بنشاطات الإنسان اليومية، ولا يفصل الفنّ عن الحياة. والواقع أن أبرز الكلمات المعبّرة عن الفن أو المرادفة له في اللغة العربية مثل «صناعة»، وكلمة «فن» نفسها لا تعني فقط الفنّ بالمعنى الشائع للكلمة في الغرب، بل تعني أيضاً صناعة أي شيء وتنفيذه تنفيذاً صحيحاً ومتقناً. إضافة إلى ذلك فإن الإسلام يؤكد دائماً على العلاقة الوثيقة بين الفن والمعرفة، كما درج التعبير عنه بدقة في العالم الإسلامي من جانب الكثيرين من أرباب الصناعة والفن البارزين الذين دأبوا على التأكيد المرّة تلو المرّة قائلين إن الفن الحقيقي يأتي من المزاوجة بين الفن والحكمة.

إن الشكل الخارجي للقرآن إضافة إلى جماله الداخلي ومعناه يأتي كله من عند الله. وبالمثل فإن الفن الإسلامي يقدّم رسالة تكمن في صميم الوحي الإسلامي بأشكال تعكس هي الأخرى بصورة مباشرة الأصل الروحي والسماوي للإسلام وتعود بنا إلى الله. وينبثق كل من روح الفن الإسلامي وأشكاله عن الوحي الإسلامي ويرتبط به. ومن شأن دراسة دقيقة للقرآن ومعانيه الباطنة وإيقاعاته، وأصواته وحروفه المتناغمة وتأثيره السحري على روح المسلم، وذلك إلى جانب دراسة أعمق لحياة النبي محمد ﷺ وجمال روحه كما تعكسها أفعاله وأقواله الباقية في أحاديثه النبوية، أن تكشفا عن المنابع الداخلية والنهائية والقواعد الأساسية للفن الإسلامي. ومما لا ريب فيه أن الحضارة الإسلامية استعارت تقنيات وطرائق متعددة من مختلف الحضارات، مثل الفارسية والبيزنطية في ميادين مثل العمارة وحياكة المنسوجات ومصنوعات النحاس الأصفر والأحمر وكثير من مجالات

الفن الأخرى. غير أنّ الحضارة الإسلامية حولّت جميع المادة التي استعارتها من مختلف الحضارات على ضوء الوحي القرآني، وابتدعت أشكالاً فنيّة واضحة يمكن مشاهدتها في المناطق الممتدة من الشرق إلى الغرب.

وبالرغم من وجود فروق محليّة بين مختلف مدارس الفن التي تنتمي إلى مناطق شتّى في العالم الإسلامي، حيث يمثل الفن الفارسي ربما أكثر المذاهب والمدارس الفنّيّة المتنوعة ضمن نطاق الحضارة الإسلامية، من حيث الإنتاجية والامتداد، فإن هذه المذاهب والمدارس تتقاسم معاً بعض المبادئ الأساسية. ويتميز هذا الفن بالاستخدام المستمر للطراز العربي أو الأرابيسك، والنماذج الهندسية، وفنّ الخطّ الذي يشكل الرمز على حضور الوجود الكلي للإبداعات الإلهية. كما يؤكد أن ما يسمى «بالتجريد» الذي يعني في الحقيقة انفتاحاً على عالم الإدراك العقلي وسبك الأنماط وتكرارها في أسلوب معيّن، يمكن أن يؤدي بالإنسان من بعض النواحي إلى التأمل في اللامحدود بإعطائه أشكالاً محدودة. ويمكن رؤية جميع هذه العناصر في الفن الإسلامي سواء كان ذلك الفن فن الأندلس أم مصر أم فارس أم غيرها. ومما لا مراء فيه أن كلاً من هذه المجموعات العرقية الرئيسة أوجدت فنّاً خاصاً بها مثل الفن الفارسي والفنّ التركي والفنّ المصري وفنّ المغرب الإسلامي والفنّ الأندلسي والفنّ الإسلامي الهندي والفنّ الإندونيسي والفنّ الماليزي وغيرها. غير أن وحدة الإسلام تنعكس من خلال جميع هذه التقاليد والموروثات الفنيّة الثريّة.

الأدب

كان تجويد القرآن وترتيله أهم الفنون الإسلامية كلّها. فهو الفن الأكثر سمواً وقداسة في الإسلام. وقد اقترن فنّ تجويد القرآن الكريم في حالات عديدة بفنّ كتابة لفظ الجلالة، إلى جانب سرد القصص التي توجد في العديد من سور الكتاب الكريم. وهنا يكمن السبب في المكانة الرفيعة التي يتبوأها الأدب ضمن نطاق العالم الثقافي للإسلام. وكان وقع القرآن على النفس والروح الإسلامية عظيماً لدرجة أن البيئة الثقافية الإسلامية توجهت نحو الكلمة أو الأدب كأحد الأشكال

المحورية للتعبير الفنّي في أيّ مكان انتشر فيه الإسلام، وفي أيّ مكان وجد به إحساس بالتأثير القرآني.

ومن الواضح أن اللغة والأدب العربيين كانا هما اللذين تأثرا بطابع الوحي القرآني، لأن هذا الوحي حوّل اللغة نفسها وجعل منها الوسيلة المناسبة للتعبير عن آيات الله. وسبق للعرب أن حققوا إنتاجاً أدبياً رئيساً على صيغة شعر خلال العصر الجاهلي، غير أن تأثير القرآن هو العامل الذي حوّل هذا الأدب إلى أدب إسلامي. وسبق لنا أن رأينا أنه خلال زمن وجود الصحابة ظهرت روائع أدبية مثل «نهج البلاغة» لعلي بن أبي طالب، وهو عمل مؤلّف من بعض مواعظ الإمام علي وأقواله، وقد جُمع بصورته الحالية على يد الشريف الرضيّ في القرن الرابع الهجري. وتبع هذا المؤلّف الذي يمثل واحدة من أقدم روائع الأدب الديني باللغة العربية، صلوات وابتهالات من تأليف حفيده زين العابدين السجّاد، الذي وصف كثيرون كتابه «الصحيفة السجادية» بأنها «مزامير آل البيت».

كما ظهر خلال العهد الأموي أيضاً عدد من فحول الشعراء الذين نظموا الشعر بالعربية وبدأوا يعكسون قدراً متزايداً من الروح الجماعية للإسلام في أشعارهم، ومن هؤلاء الشعراء الفرزدق وبعده الحلاّج الذي نظم شعراً تميز بطابعه الصوفي، إلى جانب كونه نظم بالعربية. وقل مثل ذلك في النثر الذي رافق ظهور كتّاب مثل الجاحظ، حيث اكتسب الأدب العربي بُعداً إسلامياً شديد الوضوح والتميز. بل وحتى في القصص مثل كتاب «ألف ليلة وليلة» الذي ينتمي إلى حقبة عباسية لاحقة، فإنه يمكن ملاحظة العديد من تعاليم الإسلام وحياة المجتمع الإسلامي كما تنعكس في الأدب.

ولا مراءَ في أن للغة العربية تراثاً أدبياً ثرياً. فهناك جميع أنواع الأعمال العربية ذات القيمة الرفيعة شعراً ونثراً ابتداء من قصائد البحتري، مروراً بالشعر الأخلاقي والحكمة للمتنبي، وانتهاء بالقصائد الصوفية التي جادت بها قريحتا كل من ابن الفارض وابن عربي. ومن رسائل أبي حيان التوحيدي، إلى المؤلفات التاريخية والفلسفية ذات المستوى الأدبي الرفيع، مثل كتاب «حي بن يقظان» لابن طفيل

الذي احتفظ بقيمته عبر العصور. بيد أن جميع الأعمال الأدبية التي أنتجها العرب لم تكن كلها ذات طابع إسلامي واضح، شأنها في ذلك شأن نتاج جميع الأمم، غير أن الأكثرية العظمى مما كُتب بالعربية تعكس الروح الجماعية الإسلامية بصورة مباشرة. وينطبق ذلك بصفة خاصة على الأعمال الأدبية البارزة التي احتفظت برواجها خلال القرون، مثل قصيدة البردة التي نظمها البوصيري في مدح النبي محمد ﷺ. إن إنتاجاً كهذا يقدّم مثالاً واضحاً على فنّ أدبي إسلامي رفيع المستوى، يعكس ما ورد في القرآن والحديث شكلاً وروحاً.

ونقف أيضًا على تأثير القرآن على الأدب العربي في اللغات الإسلامية الأخرى. حيث تأتي بعد اللغة العربية من حيث الأهمية الأدبية اللغة الفارسية التي أصبحت كالعربية لغة دولية من حيث إنه لم يقتصر الحديث والكتابة بها على من ولدوا في أرض بلاد فارس، بل تعدّى ذلك ليشمل كثيرين في عوالم الأتراك والهنود وحتى الصين، البعيدة جغرافياً عن بلاد الفرس. وتطوّرت الفارسية تطوّراً مباشراً تحت تأثير القرآن نتيجة للمزاوجة بين اللغات الإيرانية القديمة التي عرفها العهد الساساني والمفردات التي تدفقت عليها من لغة القرآن العربية. وسعى قدامى الشعراء الفرس إلى محاكاة الشعراء العرب إلى أن بلغ الشعر الفارسي أشده فيما نظمه الرودكي. وفي الوقت عينه فقد نظم بعض الشعراء الفرس أمثال الحلاج باللغة العربية وأصبحوا من جهابذة شعرائها.

وأخذت اللغة الفارسية نفسها تتطور بخطى سريعة بعد القرن الرابع الهجري. كما تجلى ذلك في الشعر الملحمي الذي نظمه شعراء من مثل الفردوسيّ، الذي أصبحت «الشاهنامة» (كتاب الملوك) التي تدفقت بها قريحته، القصيدةَ الملحمية الوطنية لبلاد فارس، هذا إلى جانب الشعر الديني والصوفي لسنائي والعطّار والرومي. فقد نظم هؤلاء الرجال بعضا من أكثر القصائد تقبّلاً على صعيد الشعر العالمي بأسره. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يصف كثيرون الرومي، الذي كان له أثر كبير في جميع أنحاء آسيا وخارج بلاد فارس ذاتها ولا سيما بين المسلمين والأتراك والهنود، بأنه أعظم الشعراء الصوفيين قاطبة. واستمرت اللغة الفارسية

في إنجاب شعراء كبار حتى بعد الرومي الذي عاش في زمن الغزوات المغولية. ومن أبرز هؤلاء سعدي وحافظ، واتصف شعر أولهما بالاتجاه الأخلاقي في المقام الأول، بينما يعد الثاني أعظم شعراء الفارسية وأحد حفظة القرآن وحجة في الشريعة، إلى جانب كونه أعلى الشعراء كعباً في الشعر الغزلي والروحي. وقد مكّن هؤلاء الشعراء اللغة الفارسية من الوصول إلى أعلى ذرى كمالها الأدبي، والتأثير في أدب اللغات الأخرى وأشعارها.

وكانت اللغة التركية إحدى هذه اللغات التي تأثرت تأثراً عميقاً نتيجة لاحتكاكها باللغة الفارسية. ولمدة قرون كان كبار الأدباء العثمانيين يعرفون الفارسية، ونظم بعض أوائلهم الشعر التركي على غرار النماذج الفارسية التقليدية. غير أن الشعراء الأتراك أخذوا فيما بعد يتحولون تدريجياً نحو لغة بني جلدتهم الأتراك، وظهر تراث أدبي ثريّ على أيدي أعلام من مثل أحمد اليسيوي مؤسس الطريقة اليسيوية، ويونس إمره الذي ربما عدّ أعظم الشعراء الأتراك على الإطلاق، وهو شخصية بقيت قصائدها واسعة الانتشار في تركيا حتى اليوم. كما عمد الكتّاب الأتراك أيضاً إلى محاكاة النماذج الأدبية العربية إلى درجة ما، ولكن حتى في تلك الحالات، فإن النماذج التي كانت تُتخذ مثالاً كانت متبعة أصلاً في اللغة الفارسية في معظم الأحوال.

وبإمكان المرء أن يقول الكثير عن اللغات الأخرى التي تنطق بها الشعوب الإسلامية، لكن الموقف هنا يقتضي الإيجاز. ففي شبه القارة الهندية نجد أن لغات مثل السندية والبنجابية والكشميرية والكجراتيّة والبنغالية، تعكس كلها بعمق روح الإسلام، كما أنها طورت أدبيات وأدباً عظيم الكمّ، إسلامي الطابع، متأثراً إلى درجة كبيرة باللغة الفارسية، وكذلك بالحضور المباشر الحيّ أبداً للقرآن الكريم. كما تطوّرت في الهند ابتداء من القرن الثامن الهجري فصاعداً اللغة الأوردية التي ظهرت إلى حيّز الوجود نتاجاً للجمع بين السنسكريتية والفارسية، إضافة إلى عدد من المفردات التركية. وقد استمرت الأوردية في تطوّرها المطرد عبر القرون باعتبار أنها لغة إسلامية، حتى بلغت هي الأخرى أشدّها لغةً إسلامية

رئيسة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، حيث أخذت تظهر فيها أعداد كبيرة من الأعمال الأدبية النثرية منها والشعرية. وقُدّر للأوردية أن تصبح اللغة الرئيسة للثقافة الإسلامية في الهند، بعد أن منع الحكم البريطاني اللغة الفارسية من التداول هناك. وهذه اللغة الأوردية الآن هي التي يتحدث بها ويفهمها أكبر عدد من المسلمين في العالم، باستثناء اللغة العربية بالطبع وهي لغة القرآن.

وإذا ما تحول المرء إلى إفريقيا فإنه يشاهد الظاهرة ذاتها، فهناك أخذت اللغات المحلية، مع انتشار الإسلام، تعكس روح اللغة العربية وصيغتها وليس اللغة الفارسية في هذه الحالة، حيث نجد في إفريقيا أن التأثير الفارسي كان ضئيلاً بينما كان تأثير اللغة العربية جوهرياً. وعلى امتداد المساحة ابتداء من غرب إفريقيا حيث طوّرت اللغات البربرية ولغة الهوسا والفولاندي وغيرها من اللغات الإفريقية الرئيسة أدبيات إسلاميةً على نطاق واسع، وحتى الشرق، حيث أصبحت لغات من قبيل الصومالية والهرارية والسواحلية سائدة، يستطيع المرء أن يرى عبر القرون ظهور تراث أدبي مهمّ في إفريقيا السوداء المسلمة. وبقيت بعض هذه الآداب شفوية، ولم تدوّن حتى وقت متأخر قريب جداً، وكثيراً ما تم ذلك بالحروف اللاتينية، بينما اتخذت لغات أخرى الحروف العربية وسيلة لها، وتمكنت من تطوير أدبيات مكتوبة ذات شأن. غير أن أدب الشعوب الإسلامية في إفريقيا سواء كان شفوياً أم مكتوباً يمثل فرعاً رئيساً آخر من فروع الأدب الإسلامي، مستفيداً أيضاً من روح القرآن وشكله ومضمونه وروح النماذج الأدبية العربية وشكلها ومحتواها، وإن كان يعكس في الوقت ذاته الحياة المحلية لمسلمي القارة الإفريقية.

وفيما يتعلق بأراضي الإسلام في شرق آسيا، فإننا نلحظ مرة أخرى بين سكان شبه جزيرة الملايو التأثير المباشر لكل من الأعمال الأدبية العربية والفارسية من القرن السابع وحتى القرن العاشر الهجري. وقد أدى ذلك إلى أن عدداً من كبار الأدباء المحليين أمثال حمزة الفنشوري والسومطراني والرانيري وغيرهم، أخذوا يكتبون مؤلفات أدبية ملاوية كثيراً ما تقوم على قصص من سيرة النبي ﷺ، أو على

أدبيات صوفية بأقلام أشخاص بارزين مثل جامي وقبله الغزالي بينما تُرجم العديد من أمهات مؤلفات الأدب الصوفي من العربية والفارسية إلى لغة الملايو. وحتى بين المسلمين الصينيين، نما تراث أدبي إسلامي يُعتدّ به، ظهرت فيه إشارات مباشرة إلى التعاليم القرآنية إضافة إلى إشارات مباشرة للتاريخ الإسلامي المبكر، لكنه تطور بصورة خاصة محددة المعالم في الجوّ الصيني واللغة الصينية، كما استمد الكثير أيضاً من التراث الأدبي الصيني في مجاليْ البلاغة والشكل. وهناك العديد من أنماط الأدب الإسلامي ومدارسه في مختلف اللغات التركية الطابع الموجودة في أواسط آسيا، أو اللغات الإفريقية الأخرى التي لم يكن في المستطاع أن نأتي على ذكرها هنا. أما الأمر الهام الذي ينبغي أن نتذكره، فهو أن الإسلام تمكن خلال القرون الأربعة عشر من وجوده في هذا العالم، من إنتاج عدد من الآداب الهامة في الشعر والنثر تعكس المزاج والروح والعبقرية والمحتوى للقرآن والحديث النبوي.

وثمة اهتمام خاص في الحضارة الإسلامية بالشعر الذي يتبوأ مكاناً عليّاً بين الشعوب الإسلامية، لا يقتصر على العرب والفرس، بل يشمل شعوباً من مناطق نائية على امتداد الطريق من إفريقيا إلى شرق آسيا. غير أن هناك ألواناً معيّنة من الأدب مثل الرواية أو القصة الطويلة التي تسود في الغرب اليوم لم يطورها المسلمون. والسبب في ذلك هو أن هذه الأشكال الأدبية -ولا سيما بالصورة التي تطورت بها في القرنين التاسع عشر والعشرين- جاءت في معظمها في الواقع على هيئة محاولات لخلق عالم غير موضوعي ووهميّ خيالي يتنقل فيه القارئ في بيداء من نسيان حقيقة وجود الله، وهو عالم طالما عارضه الإسلام من حيث المبدأ.

أمّا عن المسرح وكتابة المسرحيات، حيث لم يُبد الإسلام اهتماماً بالدراما بمعناها الإغريقي الأصلي، فإنها لم تنل اهتماماً كبيراً من جانب المسلمين حتى بالدراما اليونانية ذاتها، ولذلك لم يدوّن المسلمون شيئاً يذكر من النوع الذي ينتمي في الواقع للمسرح والأدب المسرحي بمعناه المفهوم في الغرب، وإن كانت المذاهب الأدبية الإسلامية لم تخل خلواً تاماً من نماذج أو أمثلة فيها شيء من الشبه

بالمسرحيات والقصص الروائية الطويلة. وفي مجال كتابة المسرحيات تحضر إلى الذهن المسرحيات العاطفية ذات الصلة بمأساة كربلاء. وفيما يتعلق بالقصة الروائية الطويلة فإن بالإمكان ذكر القصص الروائية الفلسفية، ولا سيما «حي بن يقظان» للفيلسوف والطبيب الأندلسي الشهير ابن طفيل الذي يرى كثيرون أن عمله يمثل أصل أول قصة روائية أوروبية طويلة.

وبإمكاننا أن نقول إجمالاً إن الشعر الملحمي والديني من ناحية وسرد القصص والحكايات من ناحية أخرى هما اللذان يحتلان مكان الصدارة في الأدب الإسلامي، وقد أشبعت جميع أنواع المؤلفات هذه بالقيم الواردة في القرآن والحديث، والمدعّمة مباشرة بالنصوص الدينية في حياة المسلمين التقليدية، بينما انعكست هذه الأعمال الأدبية في الوقت نفسه، وما زالت تتمخض عن دروس أخلاقية عميقة يتعين على المسلم أن يتعلمها خلال رحلته على هذه الأرض. ومن دواعي الدهشة حقاً أن كمّاً كبيراً من الأدب الإسلامي هو في الواقع امتداد وتوسّع حول أحاديث تنسب إلى النبي ﷺ، أو شروح وتعليقات على قصص معينة وردت في القرآن بأسلوب يجعل جميع أدبيات المسلمين تتشرب قيم الدين الإسلامي وتعاليمه.

الفنون التشكيلية

عندما نتجه بالنظر إلى الفنون التشكيلية أو المرئية البصرية التي تحتلّ هي الأخرى موقعاً هاماً في الحضارة الإسلامية، فإننا سرعان ما نعثر على نظام هرمي يتعلق بالطابع الديني لهذه الفنون. وإذا كان أهم الفنون الصوتية هو فن تجويد القرآن وترتيله، فإن فن الخطّ والعمارة هو أعلى الفنون الإسلامية على الإطلاق في هذه الناحية. حيث يرتبط فن الخطّ بلفظ الجلالة (الله) من حيث الشكل في القرآن، بينما يتعلق الآخر بخلق المسافات التي يتردد فيها صدى كلمة الله، وهي مساحات المسجد التي تمثل جميع فروع فنّ العمارة الإسلامية امتداداً لها. ومن الأهمية بمكان أن ندرك أن الترتيب الهرمي للفنون في الإسلام يختلف اختلافاً بيّناً عما يوجد في الغرب. ففي الغرب وبعض الحضارات الأخرى فإن للرسم والنحت

مكانتهما إضافة إلى ما يتمتعان به من أهمية دينية كبيرة. وعلى النقيض من ذلك في الإسلام حيث لا توجد منحوتات ذات شأن باستثناء عدد قليل من تماثيل الأسود هنا وهناك. وتوجد عادة وسط برك مائية أو بصورة عارضة أمام أحد القصور. أما الرسم فيقترن دائماً بفنّ الكتاب على شكل رسومات مصغرة، منمنمات، ولا يحتل أبداً نفس المكانة الهامة التي يجدها المرء في العالم الغربي.

إذن، فإن الفنَّين التوأمين الخط والعمارة هما اللذان يتمتعان بأهمية كبيرة في الحياة الدينية، ويعكسان الروح الإسلامية في المجتمع الإسلامي، ويمثل الخط بصورة مباشرة تجاوب الروح المسلمة مع نزول الوحي القرآني. لقد وُجد الشعر العربي قبل نزول القرآن، غير أنه لم يوجد خط إسلامي أو عربي قبل هذا النزول. فالخط الإسلامي تحديداً فنٌّ إسلامي دون أن يكون له أي سابق أو سلف قبل الإسلام. فقد تطوّر الخط الكوفي أولاً ثم تبعته أساليب أخرى مثل خط النسخ وخط الثلث والمحقّق والريحاني والنستعليق، مع مرور الزمن بدقة وجمال لا يكاد يصدقهما أحد. ونشأ فنّ انتقل تدريجياً من كتابة النص القرآني الشريف إلى كتابة الكتب عامة وزخرفة أشياء الحياة اليومية في البيوت، وبطبيعة الحال في المساجد أيضاً بأسلوب جعل البيئة الإسلامية المادية ينعكس فيها حضور لفظ «الله» أو لفظ الجلالة، وبذلك تذكّر المسلمين به وبتعاليم الدين الإسلامي.

أما في العمارة فلا تقتصر الأهمية على أبنية المساكن بمفردها. ومن الطبيعي أن تكون هناك أهمية كبرى لبناء المسجد الذي يعود في نهاية الأمر إلى نموذج المسجد النبوي في المدينة المنورة، كما أن للعديد من التقنيات اللاحقة في بناء القباب، بما في ذلك الأقواس الداعمة وغيرها من الأساليب التي تعلمها المسلمون من العمارة الساسانية في بلاد فارس، والبيزنطية في سوريا ومصر، نفس القدر من الأهمية. غير أن الأمر الذي لا يقل أهمية هو إيجاد بيئة حضرية متكاملة، حيث كان يتميز نمط مدن كاملة فيها، بتكامل تام بين مختلف مكونات الحياة الإنسانية ووظائفها، فكان المسجد بوصفه قلب المدينة مندمجاً بشكل وثيق مع البازار (السوق) الذي هو المركز التجاري، ومع المدرسة التي هي المركز

التعليمي، ومع الأحياء السكنية، وكذلك مع الفنادق والخانات [والحمّامات] والمشاغل، بطريقة تم فيها الجمع والدمج بشكل وثيق بين وظائف المجتمع الدينية والتعليمية والاقتصادية والأهلية والسياسية.

ومن أبرز ملامح المدينة الإسلامية كما هي مفهومة تقليدياً اندماجها الكلّيّ في موئلها الطبيعي وتناسقها مع الظروف المناخية وغيرها من الظروف الطبيعية. ولم تُبنَ المدينة الإسلامية أبداً من أجل توكيد معارضة الإنسان للطبيعة، بل كانت تُنشأ دائماً منسجمة مع قوى الطبيعة وعناصرها. وتم استغلال الضوء والرياح والظل والمواد التي في متناول اليد استغلالاً لا يصل إلى الحد الأقصى. كما استُخدمت المواد بأسلوب يتيح دائماً العودة إلى حضن الطبيعة إذا ما تم التخلي عن المدينة وهجرانها. وتعكس المواقع الحضرية الإسلامية سواء كانت في شمال إفريقيا أم اليمن أم بلاد فارس أم أية أماكن أخرى، حتى اليوم، بعضاً من أكثر الأمثلة نجاحاً على «دمج الموطن الإنساني» ضمن البيئة الطبيعية. وفي عصرنا هذا الذي هو عصر أزمة بيئية، هناك الكثير مما يمكن تعلّمه من التخطيط الحضري الإسلامي التقليدي، إضافة إلى هندسة عمارة المساكن المنفردة.

وهناك أيضاً عناصر دينية وروحية مباشرة مرتبطة بالمدينة الإسلامية التقليدية، فالمدينة الإسلامية التقليدية إما بيضاء اللون كما هو الحال في شمال إفريقيا وحتى في الأندلس جنوب إسبانيا تعكس إلى يومنا هذا ماضيها الإسلامي، أو ترابية اللون كالتي يجدها المرء في بلاد فارس وأفغانستان وأماكن أخرى. وفي كلتا الحالتين فإن النتيجة تتمثل في خلق شعور من الاستقرار والسلام. فليس هناك اضطراب بل هدوء يبدو مخيماً على المدينة الإسلامية مذكّراً بالكفن. غير أن المرء يجد داخل المدينة ولا سيما داخل البيت أرضيات بألوان تفيض بالحيوية، أو باحات دور ذات نباتات وأزهار. وهكذا يتجه كل جمال المدينة الإسلامية نحو الداخل لا نحو الخارج. أما البيوت الإسلامية التقليدية سواء كان أهلها فقراء أم من ذوي اليسار، فلا تختلف عن بعضها كثيراً من الخارج. ولذلك فإن التفاوت الزائد أمام عين الجمهور أمر محظور. وفي غالب الأحيان يتسنّى العثور على جمال البيت داخل

جدرانه. وداخل البيت هو المكان الذي ينعكس فيه السرور والسكينة التي تصاحب عبادة الله والتمتع بنعمه وبركاته، وخاصة الشعور بالسعادة المقترنة بالحياة الأسرية. وينبغي اعتبار المدينة الإسلامية حسب عماراتها التقليدية، واحدة من أعظم منجزات الفن الإسلامي. وبالمثل فإن تدميرها خلال القرن المنصرم يعد إحدى الكوارث الكبار التي حاقت بالعالم الإسلامي نتيجة للاستعمار الذي ابتلي به من جانب الغرب منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وما تبع ذلك من إجراءات الحكومات الإسلامية المتمتعة بالاستقلال الاسمي والعاملة بنشاط وراء تقليد النماذج الغربية من التخطيط الحضري.

وإذا ما تحوّلنا إلى الفنون الأخرى فيجب ألاّ يغيب عنا أنه لا يوجد تفرقة بين الفنون الجميلة من ناحية، والحرَف أو الصناعات من ناحية أخرى، وهي تفرقة ظهرت إلى حيز الوجود في الغرب. كما يستطيع المرء أن يرى في اللغة الإنجليزية والفرنسية حيث نجد عبارة «الفنون الجميلة» Fine Arts في الأولى أو Beaux Arts في الثانية. ورغم ترجمة هذه العبارة إلى العربية والفارسية والتركية وغيرها من اللغات الإسلامية وذيوعها في تلك اللغات، إلا أنه لا سابقة لها في التاريخ الإسلامي. وفي العالم الإسلامي التقليدي لم يقم التسلسل الهرمي للفنون على كونها «جميلة» أو«صناعية» أو «فرعية». وهذا هو السبب الذي يجعل فنّ اللباس يأتي في الدرجة التالية من الأهمية بعد الفنون السامية المقترنة بكتابة الخط وفن العمارة المرتبطين بلفظ الجلالة مباشرة، لأنه لا يوجد ما يسيطر على النفس بدرجة معادلة لذلك الذي هو أقرب إلى الجسم أي اللباس الذي نرتديه، اللباس الذي هو بعيد عن كونه ثانوياً أو مفتقراً للأهمية. وخلال القرون قام المسلمون بتطوير نوع من الأردية الجميلة لكل من الذكور والإناث، مستندين في ذلك إلى تعاليم الشريعة التي تحضّ على الوقار والحشمة والتواضع، ومقتدين اقتداءً مباشراً بالنبي وآل بيته، إضافة إلى مراعاتهم للاحتياجات المناخية واستلهامهم العبقرية العرقية. وكان لباس الرجال دائماً متصفاً بالذكورية والطابع الأبوي، بينما كانت ألبسة النساء ذات مسحة تنم عن المبالغة في الأنوثة والرقة.

كذلك فقد صممت ألبسة الذكور والإناث دائماً بطريقة يتجلّى فيها نبل الشكل وحركات الجسم الإنساني بوصفه من خلق الله، واستناداً إلى أن الكائن البشري هو خليفة الله في الأرض، إضافة إلى إبراز الجمال الملحوظ للحركات في الصلاوات الإسلامية، التي اختفت بعد أن لم يعد المسلمون يرتدون ذلك اللباس. ومما يميز اللباس الإسلامي للذكور العمامة التي جاء في أحد الأحاديث أن الأمة الإسلامية لن تضل ما دامت تعتمر العمامة. وهذا قول مأثور رمزي في إظهاره لأهمية العمامة التي تعدّ من أجمل أغطية الرأس في العالم. ويمكن القول بأن استعمال العمامة يدل على ضرورة إبقاء الرأس مرفوعاً، إضافة إلى جعل الإنسان يتذكر مهمته بوصفه خليفة الله في الأرض.

ومن الصعب أن يكون المرء لا أدرياً أو ملحداً وهو يرتدي الزي الإسلامي التقليدي سواء كان ذلك ممثّلاً في العباءة أم الجلابية أم السروال أم غير ذلك، لأن ألبسة كهذه من شأنها إظهار الوظيفة الروحية للإنسان كخليفة لله على الأرض. إن فقدان الزيّ الإسلامي، شأنه في ذلك شأن خسارة الطراز المعماري الإسلامي التقليدي والنسيج الإسلامي الحضري، يمثل كارثة كبرى لحضارة الإسلام المتسمة بالتكامل والشمول وهي الحضارة التي عاش ضمن نطاقها المسلمون وتنفّسوا عبيرها منذ بداية التاريخ الإسلامي.

وبعد اللباس، فإن الأشياء التي تسيطر على نفس الإنسان وروحه أكثر من غيرها هي الأشياء والأدوات المستخدمة في الحياة اليومية كالسجادة التي يجلس عليها المرء والمفرش الذي يضع عليه الإنسان الطعام الذي يأكله، والأدوات التي يتناول بها طعامه، والإناء الذي يشرب منه، وما إلى ذلك. وقد أبدت الحضارة الإسلامية اهتماماً كبيراً بتلك الأشياء التي يطلق عليها وصف الأشياء ذات الأهمية الفرعية أو الثانوية، التي لها في الواقع تأثير أكبر بكثير في حياة الإنسان من اللوحات الموجودة في المتاحف التي قد يزورها المرء مرة أو مرتين في العام، أو مرة واحدة في الأسبوع على الأكثر، وذلك أيام الآحاد. وهذا هو السبب في أن هذه الأشياء تشكل فرعاً هاماً من الفنّ الإسلامي. وجدير بنا هنا أن نتذكر أهمية السجادة، ليس

فقط السجادة الفارسية التي بقيت حتى الآن ربما الأجمل والأكثر ثراء في مظهرها من بين جميع أنواع السجاد المصنوعة في العالم، بل نتذكر أيضاً السجاد الأناضولي والأفغاني والأنطاكي والبربري وأصناف السجاد الأخرى في العالم الإسلامي التي تبقى من روائع رُقوم السجاد على الصعيد العالمي. كما يجدر بنا أن نتذكر أشياء أخرى مثل الزجاج الجميل المصنوع في سوريا والقماش ذي النقوش الباتيكية Batiks المصنوع في بلاد الملايو، والمصنوعات النحاسية المصرية في عهد المماليك، والأعمال الخشبية المصنوعة في شبه القارة الهندية وشمال إفريقيا، وكلها مصنوعات يمكن أن نشاهد فيها الذّرى التي بلغها الفن الإسلامي في هذا الباب الذي نحن بصدده. وقدّر لهذه المسائل الفنية أن تقوم بدور هام في خلق جوّ إسلامي يخيم عليه الجمال والصفاء والسكينة التي عاش المسلمون في ظلها وتنسموا عبيرها.

وبالطبع فإن أفضل المنمنمات الفارسية، وتليها المغولية والتركية اللتان تأثرتا بها، حيث تشكل روائع فنية وتعكس ذروة فنّ الرسم في العالم الإسلامي. وقد حظيت هذه المنمنمات في الواقع ولا سيما العائدة منها إلى الحقبتين التيمورية والصفوية، بتقدير عالمي بوصفها من الروائع الفنّيّة البارزة. وبلغت المنمنمات الفارسية درجة من الكمال مذهلة من حيث تنفيذ التفاصيل وتركيب الألوان وتعاملها الروحي وغير الطبيعي مع الأشكال والصور. غير أنه يتعين أن نتذكر أن المنمنمات إقترنت دائماً بفن الكتاب ودعيت باسمها، هذا لأنها لم تكن كبيرة الحجم أبداً. أما الحساسية الإسلامية، وإن كانت لم تمنع الصور إلا فيما يتعلق بالله والنبي محمد ﷺ، فإنها كانت أكثر ميلاً نحو النماذج والأنماط الهندسية والتجريدية الخاصة بالنسق الزخرفي العربي المعروف بالتوريق «الأرابيسك»، ولم تجعل الفنّ الرمزي مركزاً لاهتماماتها الفنّيّة. ولذلك بينما تعد المنمنمات بين أروع ما تركه التراث الفنّيّ للإسلام من أمجاد، فإنها لا تحظى بأهمية مركزية فيه كالتي تتمتع بها فنون الخطّ والعمارة والعمران أوالتخطيط الحضري. وفي بعض النواحي تمثل المصاحف المملوكية والتيمورية قمة الفنون المرئية مقارنة حتى مع

أروع المنمنمات كرسومات بهزاد، حيث تصبح هذه الأخيرة أقل أهمية من الناحية الروحية والدينية عند هذه المقارنة.

تأثير الفن الإسلامي

ترك التراث الفنّيّ الإسلامي أثراً كبيراً، ليس فقط داخل العالم الإسلامي بل أيضاً على الحضارات المحيطة به. ففي الشرق، بينما تأثّر الفن الإسلامي نفسه إلى درجة ما بالفن الصيني، كما نرى في الرسومات المنمنمة الفارسية، فإنه أثّر كثيراً في ألوان مختلفة من الفنّ الصيني ابتداء من أواني الزهور وانتهاء بالسجّاد. وهناك أمر مماثل في الهند تمثّل في مزاوجة، في بعض الأماكن مثل فاتح بور سكري، بين الفنّين الإسلامي والهندوسي، بينما ابتدع الفنّ الإسلامي نفسه بعضاً مَن أجمل روائعه مثل تاج محل في بلاد الهند.

وفيما يتعلق بالغرب، فقد تركت مختلف مظاهر الفن الإسلامي ابتداء من الشعر والموسيقى وانتهاء بالفن المعماري، بصمات واضحة على العديد من نواحي الفن الأوروبي في العصر الوسيط، ابتداء من العقود في مجال العمارة وانتهاء بزخارف المخطوطات اللاتينية والعبرية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين. وعلى وجه التحديد بقدر ما يتعلق الأمر بالفنّ اليهودي، فقد ظل هذا الفن متحداً بصورة وثيقة مع الفنّ الإسلامي، ليس في إسبانيا وحسب، بل أيضاً في بلدان مثل مراكش واليمن وبلاد فارس ومصر. وحتى يومنا هذا فإن العقود والزخارف الداخلية للبيع اليهودية في قرطبة وطليطلة ما زالت تعكس الصلة الوثيقة بين الفنّ الزخرفي والتزييني للكنيسة والمسجد.

إضافة إلى ذلك فإن زخارف المخطوطات العبرية، سواء كانت من بلاد فارس أم إسبانيا، تعكس التقارب بين العالم الفنّيّ الذي عاش فيه اليهود ونظيره الذي عاش فيه المسلمون الذين كثيراً ما تعاونوا معهم تعاوناً وثيقاً عبر قرون عديدة في شتى حقول الفن بما فيها الموسيقى.

ملاحظة حول الموسيقى

وأخيراً لا بد من إيراد لمحة في غاية الإيجاز عن الموسيقى قبل اختتام هذا

الفصل. فهناك بعض العلماء الذين ارتأوا أن الموسيقى من المحرمات في الإسلام، بينما رأى آخرون أنها مباحة لأولئك الذين لا تهيج عواطفهم وشهواتهم بسببها. وأيا ما كان الحال فإن هذا السؤال لم يلق جواباً قاطعاً وحاسماً على الإطلاق من جانب الفقهاء طيلة التاريخ الإسلامي، بينما تطورت الموسيقى على نطاق واسع في شتى بقاع العالم الإسلامي، بل تطوّر قدر كبير منها بأسلوب ديني روحي محض. هناك بالطبع موسيقى عسكرية والموسيقى التى يترنّم بها الفلاحون في أوقات الحصاد وما شابه ذلك، وهي ذات طابع أقرب إلى التراث الشعبي (الفلكلور). بيد أن هناك أيضاً الموروثات الكلاسيكية في الموسيقى التي تتمثّل عناصرها الرئيسة في الثقافات العربية والفارسية والتركية والهندية الإسلامية أو الموسيقى الهندية الشمالية التي أصبحت تعرف الآن بالموسيقى الهندية. غير أن غالبية أعلامها العظام حتى الآن يحملون أسماء إسلامية. وتعكس هذه المدارس الموسيقية إلى درجة كبيرة سمات الارتباط بالداخل في هذا الفنّ في العالم الإسلامي. وهي ليست فنوناً يقصد منها أن تستخدم لغرض اجتماعي كالموسيقى الراقصة التي يسمعها المرء في الغرب، بل إنها على صلة في العادة بالشعر الصوفي والأحوال التأملية الدينية والروحية. وقد تطورت هذه الموسيقى عبر القرون في معظمها على أيدي متصوفة مسلمين من مثل جلال الدين الرومي وأمير خسرو. وبهذا الأسلوب أصبحت الموسيقى التقليدية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأدب ولا سيما بالشعر، موجدة بذلك وسيلة بلغت حد الكمال من أجل التسبيح بحمد الله وأداة مساعدة قوية من أدوات ذكره.

وكما سبق أن قلنا، فإنه مما لاشك فيه ولا شبهة، أن الفن الراقي المتسامي الذي له علاقة بالصوت والذي يُعد الموسيقى العليا في الإسلام، وإن كانت كلمة موسيقى لا تستعمل أبداً للدلالة عليه، هو تجويد القرآن الكريم وترتيله. وترتيل القرآن من بعض النواحي تجربة موسيقية أولية للنفس المسلمة، وهي أصل الروح الجماعية التى تنتظم المدارس التقليدية للموسيقى حيث إنها تطورت مع القرون، كما أن النص القرآني هو أصل الأدبيات لدى الشعوب الإسلامية. وعلى غرار

ذلك، فإن القرآن يحتوي على المبادئ بصورة دقيقة ذكية إضافة إلى كونه منبع روح الفنون المرئية في الإسلام، سواء كان من ضمنها الخطّ الذي يرتبط ارتباطاً مباشراً بالنص القرآني، أم كان من ضمنها العمارة الإسلامية التي توجد الأمكنة والفراغات التي يسمع فيها المسلم طيلة حياته الروعة السماوية للفظ الجلالة (الله) وصداه، يتردد من المحراب في جميع أرجاء المسجد، كما يتردد من المئذنة في كل فراغ وحيّز تتكون منه البيئة الحضرية.

* * *

الفصل السابع

العالم الإسلامي في العصر الحديث

يمتد العالم الإسلامي اليوم من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادي، ومن جنوب الهند وقلب القارة الإفريقية إلى سيبيريا وألبانيا والبوسنة، كما أن له حضوراً بارزاً في أجزاء أخرى من أوروبا وأمريكا والمناطق الوسطى والجنوبية من إفريقيا. وهناك اليوم أكثر من مليار مسلم يعيشون في «دار الإسلام»، كما يعيشون كأقليات ـ في البلدان الأخرى. وما زال دين الإسلام حياً وقوياً، غير أن الحضارة التي أوجدها الإسلام قد تلاشت إلى درجة كبيرة بعد أن تعرضت للهجمات من اتجاهات شتى طيلة قرون عديدة. ونتيجة لهذه الهجمة المنطلقة من قوى مادية وأفكار غربية في آن واحد، فقد لحق الدمار بقسط كبير من تلك الحضارة، وإن كانت عناصر منها ما تزال موجودة. فقد تعرضت فنونها المعمارية وتلك المتعلقة بتخطيط المدن، وتعرضت علومها وفلسفتها وفنونها وآدابها إما لتدمير جزئي أو أصابتها يد التحوير والتبديل نتيجة لسيطرة الحضارة الأوروبية الحديثة. بيد أنها لم تختف اختفاء كاملاً، وما زالت تبدي علامات تدل على الحياة إلى حد ما.

كذلك فقد واجهت البنية الاجتماعية للعالم الإسلامي ومؤسساته السياسية والاقتصادية ضغوطاً هائلة الشدة خلال القرون الماضية. ونتيجة لذلك فإن التوترات والإرباكات التي وجدت ضمن الكيان السياسي العام والبنية الاجتماعية للعالم الإسلامي؛ أدت إلى الوضع الحالي الذي يستمر فيه دين الإسلام قوياً بين المسلمين، بينما أصاب الضعف الحضارة والنظام الاجتماعي اللذين أفرزهما

ذلك الدين، كما تواجههما تحديات على درجة متصاعدة من الضخامة وغير معهودة في تاريخ الإسلام منذ ظهوره.

ولكي نفهم فهماً تاماً وضع الإسلام ومجتمعه وحضارته في العالم الحديث، فإنه لا مندوحة لنا عن العودة إلى بدايات هذه التحدّيات الآتية من الحضارة الغربية الحديثة وردود فعل العالم الإسلامي تجاهها. وقد بدأ التحدي الأول الذي وجهه الغرب الحديث إلى العالم الإسلامي في عصر الاستكشافات وهو ما أصبح يعرف في التاريخ الأوروبي بعصر النهضة، أي في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. ففي ذلك الوقت كان البرتغاليون والأسبان والهولنديون، الذين سرعان ما لحق بهم البريطانيون والفرنسيون، قد شرعوا في عدوانهم على ديار الإسلام. ووقعت الطرق البحرية المؤدية إلى المحيط الهندي والتي كانت ذات أهمية اقتصادية كبرى للعالم الإسلامي بأيدي القوى البحرية الأوروبية، وشرعت هذه القوى تدريجياً في التغلغل البري في المناطق الرئيسية لذلك العالم.

وأثناء تلك المدة تم استعمار أجزاء من جنوب شرقي آسيا التي ما تزال إلى الآن جزءاً مهماً من دار الإسلام، كما لقيت المصير ذاته أجزاء من إفريقيا والهند. وفي الوقت ذاته، ومع تزايد قوة روسيا كأمة ودولة، أخذ المسلمون في المناطق الشمالية من العالم الإسلامي، مثل البقاع الواقعة شمالي بحر قزوين وآسيا الوسطى يشعرون بوطأة قوة أوروبية جديدة. وبقيت الإمبراطورية العثمانية وبلاد فارس وشمال إفريقيا سليمة بدرجة ما لمدة أطول، ولكن مع نهاية القرن الثامن عشر انسحب الوضع على قلب العالم الإسلامي الذي بدأ يشعر بتهديد عدوان الغرب، وإن لم يخضع هذا القلب للاستعمار عندئذ، كما نجا جزء كبير منه من الوقوع في قبضة الاستعمار المباشر.

أما الحدث الذي أيقظ ضمير العالم الإسلامي على الخطر المحدق والتحدي القادم من الغرب فكان غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨م. ويشكل ذلك الحدث نوعاً من الحد الفاصل الذي مثل شاهداً على التحوّل الذي طرأ على العالم الإسلامي من حيث معرفته بالغرب وتغيّر موقفه واتجاهاته إزاء هذا الغرب. ومن الغريب أن قلب

العالم الإسلامي ظل لمدة تقارب ثلاثة قرون عاجزاً عن الإدراك وغير مكترث، لا يبدي اهتماماً يذكر بما كان يحدث في أوروبا، بينما الغرب يزداد قوة من الناحيتين العسكرية والاقتصادية، وبينما كانت النهضة والثورة العلمية وغيرها من الأحداث الجسام تحدث في الغرب. لقد ذهبت بعض السفارات من الدولة العثمانية أو بلاد فارس أو المغرب في مهامّ إلى أوروبا ودوّنت أوصافاً لتلك القارة، لكن الجسم الرئيسي للعالم الإسلامي بقي غير مهتم بالغرب، حتى عندما كان يجري تقطيع أوصاله على أيدي القوى الاستعمارية الغربية من خلال هيمنتها أثناء تلك المدة.

غير أنه بعد غزو نابليون لمصر، أخذ المسلمون يدركون أن هناك كارثة كبيرة على وشك أن تحلّ بالعالم الإسلامي. فقد تبع الغزو الفرنسي لمصر إكمال السيطرة البريطانية على الهند، وما لحق بالعثمانيين والفرس من فقدان لقوتهم نتيجة لحروب ومعارك كبيرة مثل حرب القرم والحروب بين روسيا القيصرية وبلاد فارس التي أدت إلى خسارة العديد من المناطق باستيلاء الغرب عليها، وهي مناطق كانت تعود إلى العالم الإسلامي حتى ذلك الوقت. وأدى أفول نجم قوة العالم الإسلامي إلى قدر كبير من تحليل الذات واستجلاء دواخلها وأنواع مختلفة من ردود الفعل. فمن المنظور الإسلامي كان النجاح الذي سبق أن أحرزه المسلمون في العالم خلال تاريخهم دليلاً على حقيقة صدق الإسلام، ونتيجة لالتزامهم الثابت بتلك الحقيقة حيث يؤكد الله في القرآن الكريم قائلاً **﴿إِن يَنصُرْكُمُ اللهُ فَلا غَالِبَ لَكُمْ﴾** [آل عمران: ١٦٠]. وبناء على ذلك، فقد بدا لكثير من المفكرين المسلمين أن هناك أمراً خطيراً قد حدث وأدى إلى اضطراب مسيرة التاريخ داخل العالم الإسلامي نفسه. إنه لم يكن مجرد سحابة صيف أو خطأ ذي طابع دنيوي محض بل هو في الواقع ذو «بُعْد كَوْني».

وكانت هناك ثلاثة ردود أفعال محتملة يمكن أن يبديها المسلمون بعد أن عرفوا التحدي الذي مثّله الغرب ورغبوا في الرد عليه. أما رد الفعل الأول فكان محاولة العودة إلى نقاء التاريخ الإسلامي في أول عهوده، وهو النّقاء المبني على تعاليم القرآن والحديث، والتأكيد على أن التحولات والتراكمات والتطورات التي حدثت

في التاريخ الإسلامي كانت هي الأسباب في ضعف المسلمين، وأن عليهم بناءً على ذلك العودة إلى التعاليم الأصلية للقرآن والسنة النبوية كما فهمها السلف لكي يستعيد الإسلام قوته. وارتأت هذه الفئة أن على المسلمين أن يطرحوا جانباً جميع ما حصل من تطور فلسفي وفنّي في الحضارة الإسلامية، وأن يتخلوا عن أسلوب الحياة الرخيّ في المدن الكبرى وما صاحبه من ترف وغفلة؛ وادّعوا أن من شأن هذه العودة أن تقوّي الإسلام من جديد. أما رد الفعل الثاني فتمثل في القول بأنه يتعين إجراء تعديل أو تحديث على الإسلام ليتكيفّ مع هجمة الغرب ويتصدّى لها من خلال نظرته إلى العالم وفلسفته وأيديولوجيته. وتمثّلت الإمكانية الثالثة في التوكيد على أنه طبقاً لأحاديث نبوية عديدة سيأتي يوم يحلّ فيه الظلم محل العدالة وينحسر ظل الإسلام الحقيقي مؤدّياً بذلك إلى مجيء المهدي وأخيراً إلى نهاية العالم. وطبقاً لرأي أتباع وجهة النظر هذه فإن الأحداث الجارية في العالم الإسلامي لم تزد على أن أكدت ما كانت المصادر الإسلامية التقليدية قد تنبأت به. وواقع الأمر أنه في العقود الأولى من القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي وقعت ردود الفعل هذه كلها في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي.

وفيما يتعلق بالنوع الأول من ردة الفعل، فإنه ينبغي النظر إلى جذورها داخل العالم الإسلامي نفسه، في ظهور شخصيات من مثل محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية الذي سعى إلى العودة إلى التفسير الفقهي المغالي في تشدده لتعاليم القرآن والحديث. ويعرف أتباع هذا النوع من تفسير الإسلام عادة بالمصلحين الأصوليين (Fundamentalist Reformers) رغم أن كلمة «أصولي» هنا غير مناسبة في الواقع للسياق الذي تستخدم فيه، لا سيما مع المعنى الجديد الذي اكتسبته خلال العقدين الماضيين. وتزايدت تدريجياً قوة هؤلاء الأشخاص المرموقين وأتباعهم مع تزايد الشعور بالهيمنة الغربية في شتى بقاع العالم الإسلامي. ووقف أتباع هذه الحركات بقوة، ليس ضد الحضارة الغربية فقط، بل ضد العلم والفلسفة والفنون بالشكل الذي تطورت فيه داخل العالم الإسلامي نفسه. أما الأمر الذي أكّدوا عليه بالفعل فكان أهمية تطبيق الشريعة الإسلامية

والعودة إلى تعاليم الإسلام كما فسّرها المجتمع الإسلامي الأول، ولاسيما أتباع المذهب الحنبلي وبعض الفقهاء اللاحقين مثل ابن تيمية.

أما المجموعة الثانية التي أصبحت تعرف باسم الحداثيين أو «المصلحين الحداثيين»، فتشمل طبقة على شيء من الاتساع من المفكرين الذين سعى بعضهم إلى توسيع نطاق فكرة القومية، خلال تنامي هذه الفكرة في أوروبا، لتدخل العالم الإسلامي، فاتحةً الطريق إلى أوائل المنظرين، ليس للقومية العربية وحدها بل أيضاً للقومية التركية والإيرانية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وحاول آخرون إعادة توحيد العالم الإسلامي متّبعين بذلك تعاليم جمال الدين الأفغاني الذي سعى إلى العودة إلى الوحدة السياسية للعالم الإسلامي كما كانت خلال القرون الأولى من تاريخ الإسلام، من ناحية، وأراد من ناحية أخرى أن يكون رائداً في إدخال بعض الأفكار الحداثية الجديدة. ولذا يصعب تصنيفه بدقة على أنه مصلح حداثي أو مصلح أصولي مثل محمد بن عبد الوهاب. إلى جانب ذلك، فقد كان لدى بعض أتباع الأفغاني ميول جعلت منهم أعضاء في الجماعة الإصلاحية الأصولية، بينما حاول آخرون، مثل أشهر تلاميذه وهو الشيخ محمد عبده في مصر، تحديث العلوم الدينية الإسلامية ذاتها بإعطاء العقل مكانة أكثر أهمية في مسائل العقيدة. ومن خلال منصبيه، شيخاً للأزهر ومفتياً للديار المصرية، حظي الشيخ محمد عبده بنفوذ كبير في أواخر القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، وإن لم يُقدّر له أن يبقى فترة طويلة في هذين المنصبين. غير أن نفوذه استمر ليلج أبواب القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي بين مجموعة كبيرة من المفكرين العرب الحداثيين.

ويجد المرء هذا الاتجاه الحداثي أيضاً في بلدان مسلمة أخرى ممثلاً في رموز من أمثال ضياء غوكالب في تركيا الذي كان يبدي اهتماماً خاصاً بتطوير علم اجتماع إسلامي يفصل الإسلام كما كان مفهوماً بصورة تقليدية عن مجال الحياة العامة. وظهر في الهند أيضاً العديد من الحداثيين من أمثال السير سيد أحمد خان الذي حاول إقامة نظام تعليمي على غرار النمط الغربي من أجل تحسين أوضاع

المسلمين تحت الحكم البريطاني. كما كان حداثياً متحمساً في تفسيراته للقرآن ولتعاليم الوحي الإسلامي.

ويستطيع المرء أن يميّز داخل الجماعة الحداثية في العالم الإسلامي، خلال القرن الثالث عشر وبواكير القرن الرابع عشر الهجريين/ التاسع عشر وبدايات القرن العشرين الميلاديين، بين العرب والفرس والأتراك من جانب، وهم الذين كانت معرفتهم المباشرة بأوروبا أدنى درجة بسبب قلة انتشار اللغات الأوروبية آنذاك في المناطق التي جاءوا منها، والمفكرين المسلمين في الهند الذين توافرت لديهم معرفة مباشرة بأوروبا بسبب إتقانهم اللغة الإنجليزية، نتيجة لنوع الإدارة الاستعمارية التي طبقها البريطانيون في الهند من جانب آخر. وأخذ المسلمون الهنود يكتبون باللغة الإنجليزية حول مختلف الموضوعات الإسلامية وأخرجوا منظومة كاملة من الكتابات في محاولة منهم للدفاع عن الإسلام ضد هجمة المبشرين والغربيين. وفي هذا الصدد يستطيع المرء أن يستذكر مؤلفات «أمير علي» الكاتب الهندي المسلم الشهير. ولعل أبعد الرموز أثراً في عالم الإسلام الهندي كان محمد إقبال الذي كان في الوقت نفسه فيلسوفاً وشاعراً ورجلاً حاول بعث وحدة العالم الإسلامي من جديد، وإيقاظ همم المسلمين من أجل معرفة حضارتهم وهويتهم؛ غير أنه كان متأثراً تأثراً عميقاً في الوقت ذاته بالفلسفة الأوروبية في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، وطرح العديد من الأفكار الفلسفية التي لا تتوافق أبداً مع الفكر الإسلامي التقليدي.

وأما الفئة الثالثة التي ورد ذكرها آنفاً، أي أولئك الذين كانت لديهم توقعات حول وقوع أحداث أخروية، أحداث نهاية الزمن، فقد وجدوا لهم أتباعاً أيضاً في العالم الإسلامي، مع ظهور عدد من الرموز في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي ممن ادّعى بعضهم أنه المهدي، وبعضهم الآخر أنه الباب المفضي إلى المهدي، والذين شرعوا في نشر حركات دينية ذات أهمية كبيرة سواء على الصعيد السياسي أم الصعيد الديني. وأنشأ بعضهم مثل المهدي في السودان، أو عثمان دان فاديو في غرب إفريقيا أو مؤسّسي حركة المجاهدين في الولايات

الشمالية الغربية في الهند، كيانات سياسيةً جديدةً، وحققوا في الواقع قدراً ملحوظاً من النجاح ضد القوة العسكرية الاستعمارية الغربية المتمتعة بتفوق كاسح في تلك الأيام. كما قام آخرون أمثال سيد محمد باب في إيران بفتح باب الجدل ضمن نطاق المذهب الشيعي مما أدّى في خاتمة المطاف، عن طريق تلميذه بهاء الله، إلى إقامة حركة دينية جديدة انفصلت عن الإسلام انفصالاً تاماً واتخذت لنفسها شريعة جديدة وشكلاً دينياً جديداً أيضاً.

إضافة إلى ردود الفعل الثلاثة هذه التي كان قد درسها باندفاع علماء كُثر في العالمين الغربي والإسلامي، يتعين على المرء أن يذكر أيضاً أن الإسلام التقليدي على صعيد الشريعة وضمن نطاق الطرق الصوفية، استمر أيضاً خلال هذا الوقت، كما كانت هناك تجديدات وعمليات تحديث للحياة ذات طابع تقليدي صرف وعلى درجة كبيرة من الأهمية. وتشمل هذه على سبيل المثال، تأسيس كل من الطريقتين الدرقاوية والسنوسية في شمال إفريقيا اللتين جاءتا أيضاً بتحولات دينية هامة، بل بتحولات سياسية في حالة الطريقة الثانية. وقد انتشرت الطريقة السّنوسيّة في برقة وأدت في نهاية الأمر إلى استقلال ليبيا. ويمكن إضافة الطريقة التيجانية أيضاً في شمال إفريقيا التي امتدت بسرعة كبيرة إلى غرب إفريقيا وكانت مسؤولة إلى حد بعيد عن انتشار الإسلام في تلك المنطقة في القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر الهجريين. وإضافة إلى ذلك فقد ظهرت بعض الشخصيات العسكرية التي أصبحت رمزاً للبطل الشعبي في أوساط المسلمين في مجال المقاومة ضد الهيمنة الغربية. ومن أبرز هؤلاء عبد الكريم (الخطابي الريفي) والأمير عبد القادر الجزائري، في شمال إفريقيا، وإسماعيل في القفقاس، وقد اقترنت هذه الشخصيات بطرق صوفية متنوعة، ومثلت حركة إحياء هذه الطرق التي أصبحت المحور الذي دارت حوله المقاومة ضد السيطرة الأوروبية.

وخلال الجزء الأخير من القرن الثالث عشر ومعظم القرن الرابع عشر الهجريين، أو التاسع عشر ومعظم القرن العشرين الميلاديين، تواصل ضغط الغرب على العالم الإسلامي، بل إنه تزايد في حقيقة الأمر. غير أن ردة الفعل

الألفية(*) تلاشت تدريجياً كما هو معروف عن طبيعة هذه الحركة، لكن الحركتين الأخريين أي الحركتين المقترنتين بالإصلاح الأصولي والحداثة استمرتا على شكلين مختلفين حتى الحرب العالمية الثانية، هادفتين في الغالب إما إلى إحراز الاستقلال السياسي للعالم الإسلامي أو إلى إعادة تأسيس معايير إسلامية للحياة مبنية على الشريعة. والعديد من المعارك التي نشبت ضد السيطرة الأوروبية قام بها أعضاء من جماعات ذات ميول أصولية قوية. وينبغي على المرء أن يعيد إلى الذاكرة هنا دور فئات مثل جماعة الإخوان المسلمين والسّلفية في مصر أو الجماعة الإسلامية (جماعتي إسلامي) التي كانت ناشطة قبل تقسيم الهند واستمرت فيما بعد في باكستان، إضافة إلى حركات أخرى من هذا القبيل في العقود الأولى من القرن العشرين.

ومع نهاية الحرب العالمية الثانية نالت جميع بلدان العالم الإسلامي استقلالها تدريجياً، فاستقلت الواحدة تلو الأخرى، بلدان مثل سوريا ولبنان في المشرق العربي، والمملكة المغربية وتونس وليبيا وفيما بعد الجزائر في شمال إفريقيا، وباكستان وبنغلادش في شبه القارّة الهندية، وإندونيسيا وماليزيا في جنوب شرق آسيا، علاوة على بلدان كثيرة في إفريقيا والخليج العربي. ونتيجة لذلك كان لا بد من أن يبزغ فجر أمل كبير بأنه سيأتي بصحبة الاستقلال السياسي الاستقلال الثقافي والديني والاجتماعي للعالم الإسلامي، وبلغ بريق هذا الأمل درجة عالية من السُّطوع. بيد أن هذا الأمل لم يتحقق إذ عادة ما صحب الاستقلال السياسي المزيد من التبعية الاقتصادية علاوة على مزيد من الاختراق الثقافي الغربي للبلدان الإسلامية. وكلما ازداد أي بلد في العالم الإسلامي نجاحاً في الاستفادة من التكنولوجيا الحديثة والتعليم الحديث والعلوم الحديثة ازداد هذا البلد تعرضاً لإرث ثقافي من القيم الغربية التي بدت على السطح وكأنها غير ذات صلة بالتكنولوجيا والعلوم، لكنها كانت في العمق متشابكة معها بصورة وثيقة. وتمخض هذا الإخضاع الثقافي المتزايد عن تهديد أكبر لهوية كل من الإسلام والحضارة الإسلامية، ومن هنا جاءت ردود الفعل الجديدة التي بدأت خلال

(*) نسبة إلى العصر الألفي، والإيمان بنبوءات نهاية الزمان.

العقود القليلة الماضية من أجل محاولة الحفاظ على وحدة الإسلام وكذلك على هويته وحيويته.

وقد بدأت ردود الفعل هذه التي أعقبت الحرب العالمية الثانية داخل العالم الإسلامي أيضاً عندما أخذ الغرب تدريجياً يفقد ثقته بنفسه وعندما لم تعد الجماعة الحداثية داخل العالم الإسلامي، والتي كانت تدعو إلى التقليد البسيط للغرب، قادرة على العثور على نموذج غربي محدد واضح المعالم لتتّبعه. وبادئ ذي بدء أخذت الماركسية والاشتراكية اللتان قدّر لهما السيطرة على أوروبا الشرقية وروسيا في دخول ميدان الفكر الحداثي داخل نطاق العالم الإسلامي، وذلك على النقيض من الفترة السابقة، عندما قَصَر الحداثيون تطلّعهم على الغرب الرأسمالي التحرّري (الليبرالي). أما الأمر الثاني فهو أنه حتى نماذج التنمية والتغيّر الاجتماعي الغربية وكذلك ما تعنيه الفلسفة والعلوم والتكنولوچيا، أخذت تصبح موضوع التساؤل والتحدّي داخل الغرب ذاته. فهناك أسباب وعوامل كثيرة حملت العديد من المفكرين المسلمين في العالم الإسلامي على البدء في التساؤل حول قيمة مجرد الاكتفاء بتقليد الغرب واتخاذه نبراساً. ومن هذه الأسباب والعوامل الكوارث الهائلة التي تسببت فيها الحَرْبان العالميتان، والطريق المسدود الذي خلقه الغرب نتيجة وجهة النظر الأحادية الجانب والمادية النزعة التي تنعكس ليس فقط في العلم الحديث بل أيضاً في قدر كبير من الفكر المعاصر، هذا إضافة إلى الكوارث البيئية التي تسببت فيها الثورة الصناعية وعقابيلها، وتمزّق النسيج الاجتماعي في المدن الكبرى في الغرب، وغير ذلك من أحداث كثيرة. فقد ظهر في العالم الإسلامي عدد من المفكرين الذين حاولوا البحث عن طرق أخرى غير مجرد المحاكاة والتقليد من أجل المحافظة على هوية العالم الإسلامي وقيمه، بينما بقي هذا العالم في موقع التبعية للغرب والاعتماد عليه بطريقة أو بأخرى من أجل تلبية احتياجاته العسكرية والتكنولوجية والاقتصادية. وأخذ المشروع الحديث برمته يصبح موضع تشكيك من جانب العديد من أفراد النخبة الفكرية الإسلامية بينما استمر الغرب في بسط هيمنته على العالم الإسلامي في العديد من المجالات.

لذلك يتعين علينا أن نأخذ في حسباننا هذه الخلفية، عندما نتأمل الأحداث وردود الأفعال التي بعضها فكريّ وثقافيّ، وبعضها اجتماعي وسياسي، وبعضها معتدل، وبعضها الآخر متّسم بالعنف، والتي وقعت داخل العالم الإسلامي خلال العقود القليلة الماضية وأحدثت آثارها على مدى التفهم الذي حظي به العالم الإسلامي في العالم بصورة عامة، إضافة إلى مدى فهم المسلمين لأنفسهم. وقامت هذه العوامل بدور ذي أهمية خاصة في أوساط جيل الشباب الذي تأثر أفراده تأثراً عميقاً بكل من الغرب وردود الفعل التي ظهرت في العالم الإسلامي ضد عدوان الغرب خلال العقود المنصرمة.

وفي هذا الوضع الذي حصل فيه العالم الإسلامي تدريجياً على الاستقلال السياسي بعد الحرب العالمية الثانية لكل بقاعه، باستثناء تلك الموجودة داخل نطاق الاتحاد السوفييتي والصين، وقد غدا يخضع أكثر من أي وقت مضى لسيطرة الغرب الاقتصادية والثقافية، حدث عدد من الاستجابات وردود الفعل داخل هذا العالم الإسلامي ولا تزال مستمرة حتى الوقت الحاضر. ومن أجل تبسيط العرض، فإن بالإمكان إعادة تقسيم هذه الحركات وردود الفعل الشديدة التفاوت والمعقدة أحياناً، إلى: حداثية وإحيائية، أو ما يطلق عليه الغرب الآن الأصولية، والألفية (نبوءات نهاية الزمان) وأخيراً ردّ الفعل الذي يقدمه الإسلام التقليدي نفسه.

وقد واصلت الجماعة الحداثية جهودها خلال هذه المدة كما فعلت في العقود الأولى من القرن العشرين في محاولة منها لتقديم تفسير حداثي للإسلام والفكر الإسلامي بحيث يتوافق مع الأفكار والعقائديات الغربية، وحتى وقت قريب جداً مع العقائديات الشيوعية والاشتراكية، بين عدد من الناس ضمن أوساط معيّنة. وخلال العقود القليلة الماضية بدأت التحررية (الليبرالية) الغربية الأقدم عهداً والتي سبق أن كان لها أتباع كُثر في العالم الإسلامي تتراجع في غالبية البلدان بينما حظيت «موضة» الاشتراكية، في شكل اشتراكية عربية أو اشتراكية إسلامية، بشعبية لمدة قصيرة من الزمن.

غير أنه لم يكن في مستطاع أي من هذه العقائديات حل المشكلات الأكثر عمقاً التي واجهت العالم الإسلامي. وأدى ذلك على كل من الجبهتين السياسية والثقافية إلى وضع التأويلات الحداثية في موضع أقرب إلى الدفاع ويتصف بالضعف، في الحقبة الأخيرة، مقارنة بما كان عليه الوضع في العقود السابقة من القرن العشرين. غير أنها لم تنقرض بأي حال من الأحوال، حيث حاول عدد من المفكرين الإسلاميين سواء في داخل العالم الإسلامي أم من أولئك الذين يعيشون في أوروبا وأمريكا، تقديم تفسيرات جديدة للإسلام، وذلك ابتداء من إعادة النظر في صحة الأحاديث النّبوية، ومروراً بنقد للفهم التقليدي للنصّ القرآني، على غرار الأسلوب النقدي المتبع في الغرب في شروح الكتاب المقدس، إلى إعادة دراسة أحكام الشريعة في المجال الديني، وكذلك العمل على انفتاح الفكر الإسلامي، لتقبّل الأفكار الغربية في الحقول الفلسفية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. زد على ذلك أنه كان هناك وما زال، عدد من المسلمين الذين تعلمنوا وأصبحوا يمثلون قوى علمانية داخل العالم الإسلامي، ولذلك لم يعودوا ـ بالمعنى الدقيق للعبارة ودون مواربة ـ مفكرين إسلاميين ذوي اتجاه حداثي. بيد أنه لا بد من أخذهم في الحسبان إلى جانب الحداثيين عند استعراض الوضع الراهن في العالم الإسلامي.

وقد كان لجميع العقائديات والفلسفات الهامة تقريباً، والتي كانت شائعة متداولة في الغرب خلال القرن التاسع عشر، ابتداء من مبدأ النشوء والارتقاء والتقدمية ومبدأ المساواة، والماركسية والاشتراكية والوجودية والوضعية، وجميع المدارس الفكرية الأخرى التي تشكّل الحداثة في حد ذاتها، أتباع أو على الأقل أتباع بصورة جزئية داخل العالم الإسلامي. بل حاول بعض هؤلاء الأتباع التوصل إلى جَميعَة بين الإسلام كدين والفكر الغربي ذي الصبغة اليسارية، لا سيما خلال العقودَ القَليلة الماضية. وفي هذه الأثناء تسللت عناصر عديدة مأخوذة من العقائديات اليسارية إلى العالم الإسلامي تحت غطاء من التعبيرات المقتبسة من لغة القرآن والحديث إضافة إلى لغة الفكر الإسلامي الكلاسيكي. بل ذهب البعض إلى محاولة تحويل الإسلام كدين إلى عقائدية يسارية.

أما بالنسبة للإحيائية أو ما أصبح الغرب يدعوه الآن بالموجة الجديدة للأصولية، فإنه بالرغم من عدم صحة هذا المصطلح حقيقة عند تطبيقه على الإسلام، فإن هذا النوع من ردة الفعل لم يستمر فقط خلال العقود الأخيرة القليلة مستنداً إلى الأسس السابقة التي وضعتها جماعات مثل الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية الباكستانية (جماعتي إسلامي) التي أسسها مولانا المودودي، وحركة السلفية المقترنة بشخصيات مثل رشيد رضا التي كان لها عدد كبير من الأتباع في كل من مصر وسوريا إضافة إلى شبه الجزيرة العربية نفسها، ذلك أن ردة الفعل هذه قدمت نفسها أيضاً خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة على هيئة حركات نشطة سياسياً، وفي بعض الحالات على هيئة حركات ثورية مثل حركة آية الله الخميني في إيران والشيعة في لبنان والحركتين الإسلاميتين في مصر والجزائر.

إن ظاهرة الإحيائية برمتها أو ما يسمى بالأصولية ظاهرة شديدة التعقيد وتغطي طيفاً يبتدئ من صيغ معتدلة تعود إلى الحركات التطهّرية والإحيائية لمصلحي القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، وتنتهي بأنواع من الحركات التي تستخدم، وهي تحاول توكيد أفضلية الشريعة، كثيراً من لغة الفكر الثوري والعقائدي الأوروبي الذي شاع في القرن التاسع عشر الميلادي وأفكاره، ولذلك لا يمكن هنا إعطاء وصف عام يغطي كل ناحية من نواحي جميع هذه الظواهر المندرجة تحت عنوان الإحيائية أو «الأصولية». بيد أن بالإمكان التأكيد على أن غالبية هذه الحركات تتقاسم معاً اهتماماً بالحفاظ على الشريعة وإحيائها، والاستقلال السياسي والاجتماعي للمسلمين، ومعارضة المعايير الغربية من ناحية، ومن ناحية أخرى تتقاسم موقفاً سلبياً وعدم اكتراث تجاه تغلغل العلوم والتكنولوجيا الغربية، وشتى أنواع المؤسسات الإدارية، وأساليب التفكير الغربية التي تواكب تبنّي التكنولوجيا. إضافة إلى ذلك، فإن جميع هذه الحركات تقريباً تشترك في حقيقة تجاهلها لأهمية الفن الإسلامي والعمارة الإسلامية وتخطيط المدن الإسلامية، كما أنها لا تشعر أبداً بالحاجة إلى المحافظة على المناخ الفني

والجمالي للإسلام وحمايته من تسلل المعايير الغربية. وينطبق هذا التوجه أيضاً على التراث الفكري الإسلامي الذي يضربون صفحاً عنه في العادة باستثناء ما يبدو أنه يتعلق بصورة مباشرة بالإيمان والمسائل الفقهية وممارسة الشعائر. والحقيقة أن أية واحدة من هذه الحركات لم تؤدّ إلى ازدهار الفكر أو الفن أو الفلسفة أو الآداب الإسلامية.

وهناك نوع من الإيمان بالعصر الألفي أو (المهديّة) المتصل بهذه الحركات الإحيائية، لكنه غير متطابق تماماً معها، وقد أشهر نفسه كما سبق أن بينّا، وذلك خلال عقد العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر أو الجزء الأخير من القرن الثالث عشر الهجري، عندما أصبح المسلمون على علم تام لأول مرة بإخضاع الغرب لهم. وخلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ظهرت في العالم الإسلامي في أماكن متباعدة عن بعضها، تباعد ما بين إيران ونيجيريا، حركات مختلفة، احتوت في داخلها على عناصر تؤمن بظهور المهدي المنتظر وقدوم العصر الألفي. وهناك من يؤمنون بأن الإخضاع غير المسبوق للعالم الإسلامي، الذي يحوي زهاء مليار من الناس، على أيدي قوى من الخارج لا يستطيع المسلمون أن يفعلوا الكثير ضدها، يشكّل علامة تنبئ بقدوم أحداث ذات طابع أخروي. إنهم يعتقدون أنه لا يمكن حل المشكلات الموجودة حالياً إلا بمساعدة مباشرة من الله وعن طريق تغييره ـ سبحانه ـ لمسيرة التاريخ.

لكن هذه العواطف والمواقف التقليدية والمتصفة بالتقوى في العادة، جرى أخذها في بعض الحالات من أفكار وحركات أكثر ثورية، أو دمجها مع تلك الأفكار والحركات التي أظهرت نفسها خلال العقود الماضية، من القرن العشرين. ونتيجة لذلك، فإنه ليس بالإمكان دائماً رسم خط واضح بين العناصر الثورية والمهدية في حركة بعينها. وحقيقة الأمر، أن هذه الظاهرة كلها لا تختلف كثيراً عمّا حدث في فترات معينة من التاريخ الأوروبي عندما أدت الحركات التي تعتقد بقدوم العصر الألفي ضمن نطاق المسيحية إلى ظهور حركات ثورية اجتماعية وفي بعض الأحيان سياسية أيضاً.

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ هنا أن تحوّل الإسلام من دين وأسلوب حياة شامل إلى عقائدية (أيديولوچية)، أمر يمكن رؤيته في العديد من الحركات الإحيائية الراهنة، وكذلك بين حركات حداثية معيّنة أخرى. وتنسى الفئتان أن كلمة عقائدية (أيديولوچيا) هي في الواقع مصطلح غربي محض لا صلة له بالفكر الإسلامي الكلاسيكي التقليدي، بل إنه لا يمكن ترجمته بسهولة إلى اللغة العربية واللغات الإسلامية الأخرى. لذلك ففي معرض تحويل الإسلام إلى عقائدية - بهذا المعنى الغربي - كثيراً ما يعمد حتى الإحيائيون الذين يعارضون الغرب، على الأقل في أقوالهم المعلنة، إلى اتباع اتجاهات فكرية ذات صلة قوية بتاريخ العالم الغربي حيث تحول الدين في أوساط عديدة إلى عقائدية، وفي النهاية إلى عقائدية علمانية، كما سنرى ذلك في حالة الماركسية.

وبالإضافة إلى ردود الأفعال هذه داخل العالم الإسلامي خلال العقود القليلة الأخيرة أي الحداثية والإحيائية أو الأصولية وعقائدية الإيمان بالعهد الألفي القادم أو المهديين، فقد بدأ الإسلام التقليدي أيضاً في توكيد ذاته فكرياً، بل حتى اجتماعياً وفنيّاً بطريقة لم يفعلها من قبل إلا ضمن نطاق دوائر محدودة معينة داخل العالم الإسلامي. وخلال العقود القليلة الماضية، بدأ الكتّاب المسلمون الذين ينتمون إلى المنظور الإسلامي التقليدي في الكتابة على نطاق واسع ليس في اللغات الإسلامية وحدها بل في اللغات الأوروبية أيضاً، لشرح حقائق الإسلام للغرب، وكذلك للشباب المسلم الذي تمت تَنْشئَتُه في نظام تعليمي غربي، إما في الغرب نفسه أو داخل العالم الإسلامي. كما سَعى هؤلاء المفكرون أيضاً إلى تقديم إجابات عن تحدّيات الغرب، سواء كانت تحديات فلسفية أم علمية أم اقتصادية أم اجتماعية أم تكنولوچية، غير مستندين في ردودهم على ردود فعل عاطفية أو مجرد معارضة فقهية، بل على منظور فكري إسلامي ثبتت صحته. كما ذهبوا إلى أعماق جذور مختلف المذاهب والمدارس الفكرية الغربية التي تقف معارضة للنظرة الإسلامية إلى العالم، والتي أثرت، مع ذلك، على المسلمين. كما أن المدرسة التقليدية كانت ناشطة جداً أيضاً في محاولة إعادة الحياة إلى مبادئ الإسلام لأن بالإمكان تطبيقها على الظروف الحالية للإنسانية، وحاولت، مستندة

إلى النظرة الإسلامية للعالم، إعادة التفكير في أسس العلوم والتكنولوچيا الغربية ومواجهة تحديات الفكر والعلوم والتكنولوچيا الحديثة في العمق، بدلاً من مواجهتها من خلال مجرد رَدّة فعل عاطفية. كما حاولت أيضاً الحفاظ على الفن الإسلامي وإحياءه من جديد مع مبادئه التي أصيبت بتراجع شديد خلال العقود القليلة الماضية مع هجمة التكنولوچيا والأفكار الغربية المتعلقة بفن البناء والزخرفة الداخلية وتخطيط المدن وغير ذلك.

أما مسألة المعنى والمنهجية والمشكلات التي ينطوي عليها الأخذ بالعلوم والتكنولوچيا الغربية، فقد كانت مبعث اهتمام لا يقتصر على المفكرين التقليديين فقط، بل كانت مبعث اهتمام أوساط أخرى أيضاً ولا سيما الحداثيين. ولمدة طويلة اتبع كثير في العالم الإسلامي آراء جمال الدين الأفغاني الذي اعتقد أن العلم الحديث كان ببساطة علماً إسلامياً لأنه كان قد نُقل وزرع في الغرب، لكن الغرب المسيحي أخفق في التعامل اللائق المناسب معه والتوافق معه بنجاح، وذلك على النقيض من المسلمين الذين لم يكن لديهم مشكلات في التوفيق بين العلم ودينهم. وبناء على ذلك، فإن العديد من المسلمين لم يُبدوا قدراً من الاهتمام والتفكير في المشكلات النابعة من الأخذ بأسباب العلوم والتكنولوچيا الغربية. والواقع أن سوء الحكم الساذج المتعلق بطبيعة العلم الحديث ما زال يتقاسمه كل من الإحيائيين أو الأصوليين والحداثيين. وتؤيد الفئتان بصراحة أن يتم القبول بأسلوب شبه أعمى لجميع نواحي العلم والتكنولوچيا دون تمحيص عواقبها على الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي.

غير أن موقفاً أكثر انتقاداً بكثير، أخذ يتطور في هذا المجال خلال العقود القليلة الأخيرة. وها هو يدور الآن نقاش واسع النطاق حول معنى العلم الإسلامي وعلاقته بالوحي الإسلامي وعلاقة ذلك العلم بالعلم الغربي، وكيف يمكن دمج العلم الغربي ضمن نطاق نظرة إسلامية للعالم. بيد أن الإجابات النهائية عن هذه الأسئلة المحورية لم تتوافر حتى الآن بطريقة تكون فيها موضع قبول من جانب العالم الإسلامي برمّته. وتبقى هذه الأسئلة ملحّة إلى حد بعيد، وتنعقد المؤتمرات

حولها في العالم الإسلامي كل عام تقريباً بغية الخروج بتفاهم حول هذه المشكلات الأساسية.

وينطبق القول ذاته على التكنولوجيا؛ فقد حاولت جميع الأقطار الإسلامية أن تصنّع بأقصى سرعة ممكنة. ولم تتضح إلا الآن بجلاء النتائج السلبية التي خلّفها التصنيع على البيئة وكذلك على الحياة الدينية ونسيج المجتمع، والتي انتهت باختلال ثقافي واعتلال نفسي وشخصي، كما يمكن ملاحظته في المدن الإسلامية الأكبر حجماً حيث نجح التصنيع إلى حدّ ما. ونتيجة لذلك، فقد شرع العديد من المسلمين في إعادة صياغة الموقف الإسلامي تجاه التكنولوجيا الغربية الحديثة. وهناك قدر كبير من الاهتمام تكرّسه أوساط معيّنة لقضية التكنولوجيا البديلة والأساليب المختلفة لاستخدام الطاقة بأسلوب لا يقتصر فيه المسلمون ببساطة على محاكاة جميع الأخطاء التي ارتكبتها التكنولوجيا الغربية حتى الآن، وهي أخطاء تهدد الآن نسيج الحياة بذاته في أنحاء هذا الكوكب كافة، بل يتجاوز ذلك إلى محاولة تجنبها.

ثمة ميدان آخر كان مسرحاً لكثير من النشاط الذي لا يقوده المسلمون التقليديون فقط بل يشارك فيه أيضاً الإحيائيون والحداثيون، ألا وهو ميدان التربية والتعليم الإسلامي، فمنذ القرن الثالث عشر الهجري تم إرسال عدد كبير من المسلمين، إما إلى بلاد الغرب للدراسة وامتلاك ناصية العلوم والطب والتكنولوجيا الغربية، أو إلى مدارس وجامعات حديثة داخل العالم الإسلامي. وقد أنشئت هذه الأخيرة إما على أيدي المبشرين لنشر الدين المسيحي ومعه أيضاً الفلسفة الغربية المتمحورة حول الإنسان، وفيما بعد نشر الاتجاهات العلمانية، أو أنشأتها حكومات إسلامية تسعى إلى إيجاد مؤسسات تقوم بتدريب مواطنيها بأسلوب يمكنهم تدريجياً من إحكام القبضة على زمام السلطة وإدارة المجتمع والاقتصاد الحديثين. ورغم أن هدف كثير من هؤلاء المربين والتربويين كان محموداً من ناحية الاحتياجات الفورية لمجتمعاتهم، فقد انتهت جهودهم بخلق ثغرة وانشقاق داخل العالم الإسلامي. وقد ظهر نوعان متنافسان من المؤسسات

الإسلامية في غالبية البلدان الإسلامية، كان النوع الأول منها نظاماً تعليمياً مبنياً على الأفكار الغربية، وكثيراً ما جاء ذلك بأسلوب خفي منطو على الدهاء في مجال الدراسات الإنسانية، حيث يمكن استبدال التعاليم الإسلامية بأسلوب أكثر صراحة ووضوحاً في مجال العلوم الاجتماعية والطبيعية لتحلّ محلها الأفكار الغربية. أما النوع الثاني فتمثل في المدارس التقليدية حيث واصل الطلبة وما زالوا يواصلون تعلّم المواضيع الإسلامية مثل الفقه وبطبيعة الحال تفسير القرآن وعلم الحديث.

وخلال العقدين الأخيرين أدرك كثير من الزعماء المسلمين العواقب الوخيمة لهذا الوضع الذي يؤدي إلى مجتمع منقسم على نفسه. وجاء المؤتمر التربوي الإسلامي العالمي الأول الذي عقد في مكة المكرمة عام ١٩٧٧م خطوة هامة في محاولة تصحيح هذه المشكلة ضمن نطاق العالم الإسلامي. وعقدت مؤتمرات كبرى متعددة منذ ذلك الوقت، ووضعت المناهج الدراسية، وأنشئت المؤسسات في مختلف بقاع العالم الإسلامي لمحاولة توحيد النظامين التعليميين، وإيجاد نظام لتدريب الطلبة بحيث يظلون على إخلاصهم للإسلام وتمسكهم بتقاليدهم بينما يتعلمون مواضيع مثل الفيزياء الحديثة أو الكيمياء أو الهندسة أو العلوم الاجتماعية القادمة من الغرب. وهنا أيضاً لم يتحقق بعد حل نهائي وناجح ولا تمّ التوصل إلى نموذج تستطيع جميع البلدان الإسلامية اتباعه. ومع ذلك، يبذل في الوقت الحالي جهد كبير في هذا المجال وفيما أصبح يعرف الآن بـ«أسلمة المعرفة» التي تعني دمج مختلف المواضيع ضمن النظرة الإسلامية للعالم. وتجري الآن مناقشة أبعاد هذه الانطلاقة المهمة ومؤشراتها داخل عديد من المؤسسات وبين كبار المفكرين في العالم الإسلامي حالياً.

***

ومن سوء الطالع، أنه رغم هذه النشاطات والجهود، يتزايد عدد الطلبة المبعوثين من العالم الإسلامي، والذين كثيراً ما يكونون غير مهيأين ذهنياً وروحياً، إلى الغرب، إضافة إلى أولئك الملتحقين بالمؤسسات التعليمية المصبوغة بالصبغة الغربية داخل العالم الإسلامي. وهذا التزايد مستمر سنة بعد سنة ومعه شعور متعاظم بتفاقم الاختلال الثقافي والاجتماعي وحتى الديني بمرور

الزمن. ومن المحزن القول بأنه لا يوجد ما يكفي من المعرفة المعمقة بالغرب داخل العالم الإسلامي. لقد تحسنت الأمور إلى حد ما في هذا المجال، لكن كم هو عدد العلماء الذين يعرفون اللاتينية واليونانية في طول العالم الإسلامي وعرضه، وهما اللغتان الفكريتان والتاريخيتان الأساسيتان في الغرب، وذلك بالمقارنة مع عدد الأشخاص في الغرب الذين يعرفون العربية والفارسية ويستطيعون دراسة جذور الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي في جميع الأزمنة من وجهة نظرهم؟ ويصدق القول ذاته على عدد المسلمين الخبراء المتضلعين في الفكر المسيحي أو في الحضارة الأوروبية القروسطيّة أو في عصر النهضة أو تاريخ أوروبا في القرن السابع عشر، وكذلك ظهور الثورة العلمية والتحولات الهامة الأخرى المتعددة التي جعلت من الحضارة الغربية ما هي عليه الآن.

وما زال معظم العالم الإسلامي يعاني من الافتقار إلى معرفة معمّقة بالغرب، بينما يتأثر تأثراً عميقاً بالأفكار والمنتجات والظواهر الخارجية والنشاطات في العالم الغربي، ابتداء من السيارات وانتهاء بأجهزة الحاسوب، وابتداء من السينما وانتهاء بالأدب، ومن الأفكار الفلسفية إلى علم الاقتصاد. وتُواصِل الأفكار والقيم الغربية تدفقها على العالم الإسلامي عبر وسائل الإعلام الجماهيرية وغيرها لنقل المعلومات من جزء من العالم إلى الجزء الآخر. إن ما نفتقر إليه ليس المعلومات عن الغرب أو المسلمين الذين هم على اتصال بالغرب، بل معرفة من المنظور الإسلامي عن جذور ثقافة العالم الغربي وأفكاره، وهي معرفة تستطيع وحدها تزويد المسلمين بالوسائل الضرورية اللازمة لمواجهة تحديات العالم الغربي الحديث، وتوفير ردّ إسلامي على تلك التحديات.

***

وننتقل الآن إلى القسم الثاني من هذا الكتاب واضعين هذا الأمر بالذات نصب أعيننا من أجل تحليل للحضارة الغربية التي أدت إلى ظهور العالم الحديث الذي ترك بدوره بصمات أفكاره وآرائه على العالم الإسلامي طيلة القرون القليلة الأخيرة المنصرمة. ويؤمل أن يتمكن الشبان المسلمون والشابات المسلمات، الذين لا بد

أن يحملوا المسؤوليّة والأعباء لمستقبل العالم الإسلامي على عواتقهم، من القيام بهذه المسؤولية بقدر أكبر من النجاح، عن طريق اكتساب المزيد من المعرفة الأكثر عمقاً عن الغرب. إن معرفة كهذه لن تمكن المرء فقط من الإبحار بنجاح أكبر في لجج البحر الخطير والعاصف لهذا العالم الحديث وحماية عقيدته من جميع الأخطار التي تقف له بالمرصاد في كل ركن وزاوية، بل إنها ستساعده أيضاً بعون الله على صياغة الردود الإسلامية الضرورية التي ستضمن لهؤلاء الشبان المسلمين وللعالم الإسلامي ككلّ، والذي سيكون المثقفون المسلمون الشبان قادته بالضرورة، ستضمن لهم مستقبلاً آمناً، كما ستكفل استمرار حضارة مشبعة برسالة القرآن. غير أن الأهم من ذلك هو أن معرفة كهذه ستساعد في الدفاع عن الدين في قلب تلك الحضارة، ذلك الدين الذي ظلت أصداؤه تتردد عبر العصور وما زال هو الوسيلة لنقل الحقائق المنزلة في القرآن الكريم عن طريق نبي الله المصطفى، ﷺ، الذي قدر له أن يبعث خاتماً للأنبياء بالرسالة السماوية النهائية الوافية من السماء إلى بني الإنسان في هذا الزمن.

***

القسم الثاني

طبيعة العالم الحديث

الفصل الثامن

الدين في الغرب الحديث

رغم الاتصال الواسع النطاق الذي أقامه المسلمون وما زالوا يقيمونه مع العالم الغربي منذ القرن التاسع عشر الميلادى، فإنهم لم يجروا دراسة تُذكر حول الدين في الغرب، فالدراسات قليلة. وكما سبق أن ذكرنا، فإنه من النادر جداً أن يوجد علماء مسلمون يتقنون اللغات الكلاسيكية القديمة ولا سيما اليونانية واللاتينية بحيث يتمكنون من دراسة تاريخ الديانة الرئيسية في الغرب، أي الديانة المسيحية، وإن وجدوا فهم قلة. كما أنه لا يوجد عدد يذكر ممن قاموا بدراسة معمقة للاهوت المسيحي والفكر الديني المسيحي. وهذا وضع يدعو إلى الأسى عندما يرى المرء هذا العدد الكبير من العلماء الغربيين، المسيحيين منهم واليهود، إضافة إلى ذوي الاتجاهات العلمانية ممن لا يتقبلون أصلاً وجهة النظر الدينية، وقد تجشموا مشاق إتقان اللغتين العربية والفارسية وغيرهما من اللغات الإسلامية بُغْية دراسة الإسلام نفسه. إنهم يكتبون عن الإسلام من جميع جوانبه لكن من وجهة نظرهم هم، بل حاول البعض منهم أن يُملوا على المسلمين ما ينبغي عليهم اتباعه في دراسة دينهم بالذات.

وأيًا ما كان الحال، فإنه لا يوجد تكافؤ بين معرفة الغرب عن الإسلام مهما كانت وجهة نظره منحرفة بالنسبة للمسلمين، من جانب، وفهم المسلمين للدين في الغرب من وجهة نظر إسلامية، من جانب آخر. وهذا الأمر الأخير نادر جداً كما أن الكثير مما كتبه العلماء المسلمون عن الدين والفكر في الغرب إما مبني في الأعم الأغلب على وجهة النظر الغربية، أو قائم على معرفة ضحلة ومحدودة، مما

حال بين غالبية هذه الدراسات وبين التعمق الكافي في معنى الدين وتاريخه في العالم الغرْبي.

وتشاهَدُ نظرتان متعارضتان أشد التعارض بين المسلمين حول الدين في الغرب. فالبعض يرى أن جميع الغربيين مسيحيون مع وجود الأقلية اليهودية الصغيرة التي تشكل استثناء للقاعدة بطبيعة الحال، وكثيراً ما يشيرون إلى الغربيين بقولهم «هؤلاء المسيحيون» كما لو أن الغرب هو الغرب في العصور الوسطى عندما كانت رحى الحروب الصليبية تدور، وعندما كانت الحضارة الغربية تعيش حقبة ما سُمّي «عصر الإيمان». وهناك فئة أخرى من المسلمين تتبنى الرأي المعاكس القائل بأن جميع الغربيين ماديّون أو لا أدريون أو متشككون، وأن الغربيّين لا دين لهم في الواقع.

ولا بد من الإصرار الآن على أن كلا الرأيين خاطئ زائف. فمن ناحية دأب الغرب منذ القرن السابع عشر الميلادي، وحتى قبل ذلك منذ عصر النهضة، على التحرك في اتجاه العلمنة والتقليل من حضور العنصر الديني في الحياة اليومية للناس. ونتيجة لذلك فإن هناك كثيرين من الغربيين الذين لم يعودوا من ناحية اصطلاحية مسيحيين أو يهوداً بالرغم من كونهم ورثة المسيحية واليهودية. ومع ذلك، لا يزال هناك عدد لا يستهان به من الناس الذين يمارسون المسيحية وكذلك اليهودية ضمن نطاق حضارة لم يعد بالإمكان تسميتها حضارة مسيحية. ومن الأهمية بمكان بالنسبة للمسلمين أن يفهموا الوضع بدقة فيما يتعلق بدور الدين في الغرْب ويتجنبوا النظرات المتطرفة التي يقول بها عدد كبير من الناس حالياً في العالم الإسلامي. ولا يمكن لأي شاب مسلم أبداً أن يفهم العالم الحديث دون فهم لدور الدين، وكذلك أفول شمس هذا الدين في الغرب أثناء مدّة تكوّن العالم الحديث وميلاده ونموه وانتشاره في أوروبا وأمريكا، وانتشاره وامتداده فيما بعد إلى مناطق أخرى.

ولا شك في أن الغرب كانت تغلب عليه الصيغة المسيحية منذ ظهور الحضارة الغربية القروسطية. ولم تكن هذه الحضارة مجرد استمرار لحضارة بلاد اليونان

وروما؛ بل كانت في جوهرها حضارة خرجت إلى حيز الوجود عندما تغلغلت المسيحية في الإمبراطورية الرومانية بعد الضعف والاضمحلال التدريجي الذي لحق بتلك الإمبراطورية، مثلما انتشرت أيضاً بين الأقوام الجرمانية والسلتية في شمال أوروبا. وكانت النتيجة ميلاد حضارة جديدة كانت ذات طابع مسيحي غالب، وإن كانت قد ورثت عناصر هامة من روما وكذلك من اليونان. ولذلك فإن تاريخ الدين في الغرب كما نعرفه اليوم مرتبط في المقام الأول بالمسيحية. ولعدة قرون كانت المسيحية في الغرب - على نقيض ما كانت عليه في الشرق - حيث تفرعت هناك إلى كنائس صغيرة، كان من السهل التغلب عليها بعد ظهور الإسلام وانتشاره - شبه موحّدة متراصة من حيث إنه كانت لها مؤسسة ومنظمة واحدة هي الكاثوليكية. وبقي البابا هو الرئيس الأعلى للكنيسة الغربية. أما الكنيسة الأرثوذكسية، التي كانت تشكّل الفرع الرئيسي الثاني للمسيحية التقليدية، فإنها لم تتقبل سلطة البابا ولذلك ظلت منفصلة عن الكاثوليكية متمايزة عنها. ومن ذلك الوقت فصاعداً بقيت الكاثوليكية هي المؤسسة المسيحية الغربية الوحيدة خلال المدة الطويلة التي استغرقها ميلاد الحضارة الغربية وتشكّلها.

وكانت المسيحية بشكلها الكاثوليكي هي المسؤولة عما أصبح يعرف بالعصور الوسطى التي جرت أثناءها صياغة وبلورة أهم المؤسسات في الغرب وأنماطه الفكرية، بينما تمثل هذه الحقبة أيضاً قمة الفن المقدس المسيحي في الغرب. وفي أثناء العصور الوسطى اتبع المسيحيون في الغرب نمط حياة من الإخلاص الشديد للدين وللمسيحية كما فسرتها الكاثوليكية، ولذلك شعروا بأنهم قريبون بشكل ما إلى المسلمين رغم العداوة الشديدة التي أبدوها تجاه الإسلام؛ ذلك لأن المسيحيين شهدوا في العالم الإسلامي وجود جماعة من المؤمنين كرست نفسها كلياً لله ولتعاليمه. ولكن في الغرب، وبعكس ما هو الحال في الإسلام، أخذت المعارضة تظهر ضد سلطة الدين وضد الكاثوليكية بصفة خاصة نتيجة لعوامل داخلية معقدة. واشتملت هذه العوامل على فقدان تدريجي لنواح معينة من التعاليم الداخلية للمسيحية، والإفراط في الاستعانة بالتعازي وآثار القدّيسين، للتأسّي والسلوان، والعقلنة التدريجية للفكر الديني المسيحي، والتشكك المتأصل في

ثانيا اللاهوت الأسمائي Nominalist (مذهب فلسفي يقول بأن المفاهيم المجردة أو الكليات ليس لها وجود حقيقي وأنها مجرد أسماء ليس إلا) القروسطي المتأخر.

واتخذت هذه المعارضة أشكالا مختلفة متعددة خلال ما أصبح يعرف بعصر النهضة. ويمكن أن يرى المرء أثناء هذه المدة من جانب آخر، ظهور المذهب الإنساني والمذهب الذي يعظّم الفردية (الذي يضع مصالح الفرد فوق كل اعتبار) اللذين قدّر لهما أن يصبحا فيما بعد من السمات المميزة للحضارة الحديثة، واللذين عارضا هيمنة الدين بصفة عامة، وسيطرة الحضارة الدينية في العصور الوسطى بصفة خاصة. ومن جانب آخر كان هناك رد فعل ديني أدى إلى ظهور المذهب البروتستانتي وحركة الإصلاح الديني التي حاولت العودة إلى المسيحية الأولى المتجذرة في الكتاب المقدس ولا سيما الأناجيل، ومن هنا جاء مصطلح «الإنجيلية» التي أصبحت مقترنة بهذه الحركة.

ولا ينبغي مقارنة البروتستانتية والكاثوليكية بالمذهب السنّي والمذهب الشيعي في الإطار الإسلامي كما فعل بعض العلماء. ذلك لأن المذهب السنّي والمذهب الشيعي يعودان إلى أصول الإسلام والبداية الأولى للتاريخ الإسلامي، بينما تمثل البروتستانتية احتجاجاً متأخراً ضد الكنيسة الكاثوليكية وجاءت إلى حيز الوجود بعد حوالي خمسة عشر قرناً من نشوء المسيحية.

وعلى النقيض من الكاثوليكية التي احتفظت ببنيتها المتجانسة والموحدة عن طريق البابوية والنظام الهرمي الذي تأسست عليه الكنيسة، فإن البروتستانتية سرعان ما انقسمت إلى مذاهب متنوعة عديدة لم تقتصر على الكنيستين المقترنتين بلوثر وكلفن اللذين كانا أهم المصلحين الدينيين الأوائل، بل امتدت إلى جماعات دينية جديدة متعددة. وامتد نطاق هذه الكنائس على طول المشهد ابتداء من كنيسة إنجلترا التي بقيت «كاثوليكية» من نواح معيّنة لكنها رفضت قبول سلطة البابا، ولذلك ظلت تعتبر فرعاً من البروتستانتية تابعاً للكنائس البروتستانتية التي ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، مثل الكنيسة المنهجية (الميثودست)،

والمشيخية (البريزبتيرية)، والمعمدانية التي أولت اهتماماً أكبر كثيراً بالجهد الفردي القائم على سلطة الأناجيل وحجيّتها والتفسير الفرديّ للكتاب المقدس والعمل الاجتماعي. أما عدد الكنائس التي تطورت والتي تواصل تطوّرها ضمن نطاق البروتستانتية فعدد ضخم. والواقع أنه من الصعب على المسلم عندما يأتي إلى أمريكا أو أوروبا لأوّل مرة أن يفهم إمكانية وجود هذا العدد الكبير من المذاهب والكنائس المختلفة.

غير أن من المهم أيضاً أن نفهم ظاهرة البروتستانتية بكاملها، ابتداء من تلك الكنائس التي تؤكد على الطقوس مثل الكنيسة الأسقفية، وانتهاء بتلك التي تكرّس نفسها للعمل الاجتماعي بشكل خاص مثل المعمدانية، وأن نفهم أيضاً كيف أنه يمكن للمجتمعات المحلية الجديدة أن تلتفّ حول زعيم معيّن وتوجد فرعاً جديداً أو مذهباً جديداً للبروتستانتية. وقد اشتركت جميع الكنائس البروتستانتية، على الأقل حتى وقت قريب، في الإيمان بالله والمسيح، وبخلاف ذلك فإنها لن تكون مسيحيّة. كما أنها أكدت على أهمية الكتاب المقدس وذلك بخلاف الكنيسة الكاثوليكية، التي بالإضافة إلى الإيمان بالله وبالمسيح وبالكتاب المقدس، أكدت على الاستمرارية التاريخية لتعاليم الكنيسة والخلافة الرسولية وما يدعى باللاتينية Traditio أو التقليد المتحدر والذي يناظر إلى حدّ ما التعليقات والتفاسير للقرآن والحديث التي تراكمت عبر القرون في العالم الإسلامي.

وكما حدث بالفعل، فإن حركة الإصلاح البروتستانتي والثورة ضد الكاثوليكية بدأتا في ألمانيا وما يدعى الآن سويسرا، وتجذرتا أكثر ما تجذرتا في شمال أوروبا. ولم تحققا نجاحاً يذكر في جنوب القارة، وإن كانت قد مرت مدّة حرجة عندما هددت البروتستانتية بتدمير العالم الكاثوليكي برمته. ويمثل ظهور جان دارك وحرقها على العمود وخلع القداسة عليها ضمن نطاق الكنيسة الكاثوليكية لحظة حاسمة دقيقة عندما تم في النهاية إيقاف انتشار البروتستانتية، وتمكنت الكاثوليكية من البقاء في فرنسا وإسبانيا وإيطاليا والبرتغال وبعض أجزاء أخرى من أوروبا. وكما جرى فعلاً فقد أصبح جنوب أوروبا الموئل الرئيسي للكنيسة الكاثوليكية، لكن شمال تلك القارّة تحول في غالبيته إلى البروتستانتية وبقيت

أقليات كاثوليكية موجودة هناك. وتوجَدُ بلدان معينة من مثل ألمانيا بقيت بين بين: بها عدد كبير من البروتستانت وعدد لا يستهان به من الكاثوليك. علاوة على ذلك ولأسباب تاريخية متنوعة فقد احتفظت بلدان معينة مثل إيرلندا وبولندا والنمسا بعلاقات تحالف خاصة مع الكنيسة الكاثوليكية، وبقيت كاثوليكية مع أن موقعها في الشمال. وبناء عليه فليس بالإمكان رسم خط جغرافي فاصل واضح فيما يتعلق بالكاثوليكية والبروتستانتية. ومع ذلك فإنه بالنسبة لمسلم شابّ يحاول فهم الخريطة الدينية لأوروبا يمكن القول كتقدير تقريبي أوليّ بأنه ابتداء من القرن السادس عشر فصاعداً أضحت الثقافة الدينية لبلدان شمال أوروبا خاضعة بصورة متزايدة للبروتستانتية، بينما بقيت الحياة الدينية لبلدان جنوب أوروبا خاضعة لسيطرة يغلب عليها الطابع الكاثوليكي. والواقع أن البروتستانتية في بلدان معينة مثل إيطاليا ظلّت غير موجودة عمليًا، وما زال حالها كذلك حتى الآن. ويصح القول ذاته أيضاً أو على الأقل يعتقد أنه صحيح حتى عقد مضى بالنسبة لإسبانيا والبرتغال. أما فيما يتعلق بالقارة الأمريكية فقد تقرر النمط الديني فيها بادئ ذي بدء بالأسلوب الذي تم فيه استعمارها. فقد استولت على أمريكا الجنوبية والوسطى وكندا الفرنسية الدول الكاثوليكية: إسبانيا والبرتغال وفرنسا، وأصبحت بناء على ذلك كاثوليكية. وأما أمريكا الشمالية وكندا البريطانية فأصبحتا بروتستانتيتين. غير أنه يوجد عدد كبير من السكان الكاثوليك في أمريكا الشمالية الآن بسبب الهجرة في الوقت الذي لا تزال الولايات المتحدة وكندا فيه متأثرتين كثيراً ثقافياً بالبروتستانتية. والواقع أن بعضاً من أكثر البروتستانت تمسكاً بمذهبهم وحرفيته في العالم ومن أشدهم تعلقاً بدراسة الكتاب المقدس، يوجدون في الولايات الجنوبية من الولايات المتحدة فيما يسمى بالحزام التوراتي، ويعرفون بأنهم أصوليون.

ثمة فرع رئيسي آخر للمسيحية جدير أيضاً بالذكر مع أن غالبية أتباعه يقيمون في أوروبا الشرقية وليس في الغرب. وهذا الفرع هو الكنيسة الأرثوذكسية بتشعباتها اليونانية والروسية والرومانية والبلغارية وغيرها. وتعود هذه الكنيسة، شأنها في ذلك شأن الكنيسة الكاثوليكية، إلى أصل المسيحية، وكانت مقترنة بالإمبراطورية

البيزنطية المتحدثة باللغة اليونانية. وهي أقل مركزية في تنظيمها من الكنيسة الكاثوليكية، ومركزها الآن في إستنبول أي القسطنطينية القديمة التي كانت عاصمة البيزنطيين. والكنيسة الأرثوذكسية، في لاهوتها وممارساتها الروحية وجمالياتها والعديد من عناصرها الأخرى، أقرب إلى الإسلام من الكنائس الغربية وهناك العديد من أتباعها من المسيحيين العرب. بيد أن حضورها في أوروبا مقتصر على البلدان الشرقية، كما أنها موجودة بين أولئك المهاجرين من أقطار أوروبا الشرقية إلى الأقطار الأوروبية الغربية وأمريكا.

وقد اندلعت الحروب بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية أمداً طويلاً. والواقع أن العديد من الحروب التي اندلعت في القرنين السابع عشر والثامن عشر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأسباب وقضايا تتعلق بالكاثوليكية والبروتستانتية. غير أنه خرجت تدريجياً إلى حيز الوجود حركة كبرى، ولا سيما أثناء القرن العشرين، تسعى إلى إجراء مصالحة بين مختلف الكنائس. ولا يقتصر اهتمام ما يسمى الاتجاه المسكوني الآن على التوصل إلى السلام بين مختلف الأديان، بل يشمل أيضاً عقد رايات السلام داخل المسيحية أيضاً. ويمكن مشاهدة ذلك في التقارب بين الكاثوليكية وشتى الكنائس البروتستانتية بما فيها كنيسة إنجلترا التي انفصلت عن البابوية أثناء حكم الملك هنري الثامن، وأيضاً في التقارب بين الكاثوليكية والأرثوذكسية. ورغم ذلك فإن المواقف الدينية لمختلف الطوائف المسيحية في الغرب تختلف حول كثير من القضايا. إذ تواصل الكاثوليكية تركيز اهتمامها على الناحية الطقسية الشعائرية للدين، وتتسم ببعد معين يشابه الاهتمام الإسلامي بالناحية الشعائرية، بينما تولي البروتستانتية في العادة اهتماماً أكبر بالعمل الاجتماعي وكذلك بمسؤولية الفرد، وهما من المظاهر التي تشبه بعض الشيء التعاليم الاجتماعية للإسلام، وتركيز الإسلام على العلاقة المباشرة لكل إنسان فرد مع الله. ولذلك تصعب محاولة المحاجّة بأن أحد هذين الفرعين من المسيحية أكثر شبهاً بالإسلام من الآخر. إذ يمكن مقارنة كل منهما بالإسلام في ناحية معينة، أو ببعض المذاهب الإسلامية، لأنه يوجد داخل الإسلام بطبيعة الحال تأويلات وتفاسير متنوعة للشريعة، وإن كان هناك قدر من الوحدة ضمن البنية الإسلامية

قائم على القرآن والحديث أكبر مما يستطيع المرء ملاحظته في النمط البالغ التعقيد للكنائس والطوائف المسيحية .

ومن المهم أن ندرك أيضاً في هذا الصدد أنه ظهرت حركات هامة داخل البروتستانتية والكاثوليكية في القرن العشرين، سعت إما إلى تنشيط الكنائس أو تحديثها . وعلى الجانب الكاثوليكي، ولمدة طويلة، قاومت الكنيسة، على الأقل في نواحيها الدينية البحتة إن لم يكن في النواحي الفنية والاجتماعية، ضغوط العصرانية والعلمنة . وبقيت هذه المقاومة مستمرة حتى عقد الستينيات من القرن العشرين واجتماع مجمع الفاتيكان الثاني حيث أخذ نجم الحركة المسماة التحديثية Aggiornamento في الصعود، وتم تحديث العديد من تعاليم الكنيسة. ونتيجة لذلك فإنه جرى التحول حتى من اللغة اللاتينية التي كانت مستخدمة لطقوس الكنيسة الكاثوليكية في كل أنحاء أوروبا الغربية، وفيما بعد في الأمريكتين وأماكن أخرى لمدة تقارب ألفي عام، إلى اللغات العامية والمحلية . وقد يتراءى أن هذا التحديث جعل الحوار أسهل بين الكاثوليك وأتباع الأديان الأخرى، غير أن ذلك أمر [أصبح] موضع شك . علاوة على ما ذكر، فقد خففت هذه الحركة من وطأة التعاليم الدينية للكاثوليكية وكثافتها، وبذا جعلت من الأصعب على الكاثوليك المحافظة على وجهة النظر التقليدية التي تمسكت بها الكنيسة الكاثوليكية لمدة طويلة، والتي هي أقرب في عمقها إلى تعاليم الإسلام التقليدية. وفي نظر أولئك الذين يتمسكون بالتعاليم التقليدية للكنيسة، كانت الحركة برمتها في الواقع كارثة أدت إلى مزيد من التفتت داخل الكنيسة أكثر من أي وقت مضى .

وقد انتشرت الحركة التحديثية داخل الكنيسة الكاثوليكية بسرعة فائقة، ومع ذلك لم تحقق الهيمنة الكاملة . إذ يوجد هذه الأيام صراع داخل الكنيسة الكاثوليكية بين أولئك الأكثر التزاماً بالسنن والعناصر التقليدية من جانب، والحركات التحديثية من جانب آخر . واتخذ الصراع أشكالاً متنوعة في أجزاء مختلفة من العالم الكاثوليكي . إذ يوجد في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، تحديثيون أكثر عدداً بكثير مما في الكنائس التي تعرضت للكبت وراء الستار الحديدي في بلدان من مثل تشيكوسلوفاكيا وبولندا . ولذلك فإن من الأمور

المحيرة للمسلمين اليوم أن يشاهدوا داخل الكنيسة الكاثوليكية نفسها خلافات في وجهات النظر حول كل قضية رئيسية، لاهوتية كانت أم اجتماعية، في كل ناحية ابتداء من قبول أو رفض نظرية النشوء والارتقاء ووصولاً إلى قضايا الإجهاض والأسرة . ولم يكن هذا هو الحال في القرن التاسع عشر والشطر الأول من القرن العشرين عندما مثلت العقيدة الكاثوليكية، رغم وجود الحداثة في الغرب، وحدة كانت متعلقة بوحدة الكنيسة نفسها . ولن يكشف إلا مرور الزمن عن الكيفية التي ستخرج بها هذه القوى نفسها من هذه المشكلات، بيد أنه لا ريب في أن الحركات التحديثية في عقد ستينيات القرن العشرين، لم تخلق ظروفاً مناسبة للحفاظ على التعاليم الدينية وانتشارها داخل الكنيسة الكاثوليكية كما توقع العديد من دعاة الحداثة . وعلى أية حال، ومن وجهة النظر الإسلامية، فإن العديد من التغييرات التي جاءت عن طريق حركة التحديث هذه يمثل من نواح عديدة استسلام المنظور الديني للعلمنة تحت ستار التفاعل مع العالم، وتكييف الدين بحيث يتلاءم مع كل تغيير يحدث في أحوال الإنسانية الآخذة في الابتعاد بسرعة متزايدة أبداً عن سنن هذا الدين ومعاييره .

وأما فيما يتصل بالبروتستانتية، فقد شهدت ظاهرتين متوازيتين : فمن ناحية يستطيع المرء أن يلحظ تخفيفاً متزايداً باستمرار لكثافة الرسالة الدينية حتى بين كثير من «المؤمنين»، بحيث إنه يوجد الآن مسيحيون لم يعودوا يؤمنون بمعجزة ميلاد المسيح، ولا بعذرية (مريم) العذراء، ولا بالبعث والنشور الجسدي، والكثير من المبادئ والتعاليم الأساسية الأخرى للمسيحية التقليدية . ومن ناحية أخرى فقد تعاظم باستمرار ظهور ما يسمى بالمسيحية الإنجيلية والأصولية بالمعنى الأصلي للكلمة قبل أن غدت تطبق تطبيقاً خاطئاً على الإسلام . فالإنجيلية تسعى إلى إحياء المسيحية بالعودة إلى التفسير الحرفي للكتاب المقدس، ومع أنها ذات نظرة منغلقة جداً بالنسبة لمعنى الدين، وتنأى عن محاولة فهم الإسلام والأديان الأخرى، ناهيك عن الكاثوليكية داخل إطار المسيحية، فإنها تحمل أتباعها على أن يكونوا أنصاراً متحمسين للكتاب المقدس، وأتباعاً مخلصين للتعاليم الدينية للطائفة ولا سيما في الأمور الأخلاقية . ويتعين على المسلمين أن يفهموا هذه الظاهرة، لأنه

يوجد وسط هذه البيئة المعلمنة إلى حد بعيد والتي يعيش فيها ويَخْبرها أي شاب مسلم في الغرب الحديث وبخاصة في أمريكا، نشاط ديني كثيف يصعب على المسلم فهمه إذا لم يكن عارفاً بالعوامل المحركة في تاريخ المسيحية.

وإلى جانب تطور المسيحية ونموها التاريخي في الغرب من حيث اللاهوت والمؤسسات والنواحي الأخرى للمسيحية، لا بد من إبداء قدر من الاهتمام بالمعركة الطويلة بين الدين والعلمانية، من أجل فهم معنى الدين وموقعه في الغرب في هذه الأيام. إذ أنه منذ عصر النهضة وحتى هذا اليوم، كان على المسيحية، وإلى حد ما على اليهودية في الغرب، أن تخوض معركة مستمرة ضد العقائديات والفلسفات والمؤسسات والممارسات ذات الطابع العلماني، والتي تتحدى سلطة الدين بل تتحدى في الواقع صحته وشرعيته نفسها. وتفاوتت هذه التحديات للدين، مبتدئة من الأفكار السياسية القائمة على العلمانية، ومنتهية بإنكار الأساس الديني للقواعد الأخلاقية، والإنكار الفلسفي لحقيقة وجود الله والحياة الآخرة، أو نزول الوحي والكتب المقدسة. وكان تاريخ الغرب خلال القرون القليلة الأخيرة متسماً بوجود معركة مستمرة بين قوى الدين والعلمانية، وبانتصار العلمانية في الواقع، وبالتالي إنكار حقيقة الدين وصلته بشتى ميادين الحياة.

فقبل كل شيء، عملت العلمانية تدريجياً على فصل الفلسفة ومن ثم العلم عن مجال الدين، ثم على إقصاء مختلف الأفكار والمؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت ذات أهمية دينية خلال العصور الوسطى في الغرب عن عالم المعاني الدينية. وينطبق ذلك أيضاً على الفن الغربي الذي لم يتمتع برعاية الدين في القرون المبكرة وحسب، بل كان مشبعاً أيضاً بالقيم والمعاني الدينية. والواقع أن أعظم نوع من الفن قبل الحديث في الغرب أنتجه فنانون كرسوا أنفسهم لتعاليم الكنيسة. كما أمرت الكنيسة وأصدرت تفويضات بإقامة العديد من الأبنية وتنفيذ الأعمال الموسيقية واللوحات الفنية وغير ذلك مما يتسم بأعلى درجات الأهمية الدينية.

وذهبت عملية العلمنة خطوة أبعد إلى الأمام في القرن التاسع عشر، عندما وصل الأمر إلى حد وقوع ميدان اللاهوت، وهو الذي بقي بصورة طبيعية حتى

ذلك الوقت ضمن حظيرة الدين، تحت نفوذ العلمانية وسيطرتها. ففي هذا الوقت أخذت العقائديات اللاأدرية والإلحادية تتحدى اللاهوت ذاته، بينما شرع المنظور اللاهوتي التقليدي نفسه في التراجع من الميدان الوحيد الذي تُرك له، وهو ميدان الفكر الديني المحض. ومن الأهمية بمكان الإشارة هنا إلى أن اللاهوت كما هو مفهوم في السياق الغربي أمر أساسي بالنسبة للمسيحية، بخلاف ما هو عليه الحال في الإسلام، حيث لا ترقى العلوم الشرعية إلى درجة الأهمية التي تتمتع بها الشريعة الإسلامية. وفي المسيحية يرتبط جميع الفكر الديني الجادّ باللاهوت، ولذلك فإن تراجع اللاهوت المسيحي إلى درجة متزايدة من ميادين الفكر المختلفة، كان يعني أيضاً تراجع الدين في الغرب إلى حد أبعد حتى من ذلك في كل شؤون الحياة اليومية والفكر لدى الإنسان الغربي. ووصل هذا التيار في القرن العشرين إلى مرحلة أصبح معها اللاهوت نفسه يمر بمرحلة علمنة تدريجية. وخلال العقود القليلة الأخيرة كانت هناك حركات مثل «موت الله» والتيلهاردية (نسبة إلى تيلهارد دي شاردان، ١٨٨١ ـ ١٩٥٥م، وهو عالم وفيلسوف يسوعي فرنسي مزج العلم بالمسيحية، فأغضب الكنيسة الكاثوليكية بذلك)، ونظرية لاهوت التحرير وما شابه ذلك من إدخال أشكال متنوعة من العلمانية، بما في ذلك نظرية النشوء والارتقاء والماركسية إلى صميم اللاهوت المسيحي ذاته.

بيد أننا ينبغي أن نتذكر، أنه لا يمكن لقطاع كبير من البشر أن يفقد تراثه الديني ببساطة وبكل هذه السرعة. وإلى حد بعيد فإن ما هو إيجابي في الروح الغربية، بما في ذلك الفضائل التي يلحظها المرء في العديد من الأشخاص الغربيين، يتمثل في التراث الذي بقي حياً من المسيحية. فبالرغم من أن العديد من الغربيين لم يعودوا يعتبرون أنفسهم مسيحيين، ألا أن فضائل مثل الإحسان أو التواضع اللتين يظهرهما الكثير من الناس حتى ضمن أطر غير دينية، تأتي من خلفية مسيحية، كما أن العنصر المسيحي في الروح الغربية أقوى بكثير مما قد يتراءى للكثيرين لدى إلقائهم نظرة خاطفة على الظواهر السطحية للأشياء. والواقع أن الدين والأخلاق كانا مترابطين بصورة وثيقة لمدة قرون في الغرب، كما كان عليه الحال في العالم الإسلامي، حيث لا وجود للأخلاق خارج تعاليم الشريعة والتنزيل القرآني.

وحتى وقت قريب جداً كانت الأخلاق مرتبطة في الغرب مع تعاليم الكنيسة المسيحية، بالرغم من أن المسيحية تفتقر إلى شريعة بالمعنى المفهوم لكلمة «شريعة» في الإسلام. ولا مراء في أن تعاليم السيد المسيح ـ عليه السلام ـ على درجة رفيعة من الأخلاقية. وإلى الآن، فإن الاهتمامات الأخلاقية للغربيين، حتى الذين يعتبرون أنفسهم لاأدريين تنبع في نهاية الأمر من المسيحية التي شكلت عقول الأشخاص الغربيين ونفوسهم ذكوراً كانوا أم إناثاً طيلة قرون عديدة قبل ظهور العلمانية.

ولا بد من نبذة موجزة عن اليهودية في العالم الغربي. فكما اندمج اليهود الشرقيون و السفارديم أي يهود إسبانيا الذين عاشوا قروناً في سلام ووئام مع المسلمين، اندمجوا ثقافياً في المجتمع الإسلامي، اندمج اليهود الأوروبيون أو الأشكناز في الحضارة الأوروبية، وانضموا منذ القرن التاسع عشر فصاعداً إلى التيار الرئيسي في الثقافة الغربية. ولكن على النقيض مما هو عليه الحال في العالم الإسلامي حيث واصل اليهود أساليب حياتهم التقليدية التي درجوا عليها، يستطيع المرء أن يرى في الغرب ثلاث فئات ضمن نطاق اليهودية: التقليدية والمحافظة والإصلاحية. وتمثل الفئة الأخيرة ضمن نطاق اليهودية ظاهرة مشابهة للبروتستانتية التحررية ضمن نطاق المسيحية. إضافة إلى ذلك، فإن من المهم بالنسبة للشباب المسلم القادم إلى الغرب أن يعرف أنْ ليس جميع اليهود من ذوي التوجه الديني. فقد خرجت إلى حيز الوجود منذ القرن التاسع عشر طبقة جديرة بالانتباه من «المفكرين» المغرقين في العلمنة من ذوي الأصول اليهودية، الذين كانوا إلى حد ما مندمجين مع اليهودية من الناحية الثقافية، لكنهم كانوا متمردين على الدين اليهودي تمرداً تاماً. وقد قام هؤلاء الرموز مثل سيجموند فرويد رائد التحليل النفسي بدور كبير في علمنة الفكر والحياة الغربيّين، بينما تمكن الحاخامات والمفكرون اليهود التقليديون في الطرف الآخر من اليهودية من الإبقاء على شعلة دينهم متّقدة وسط الجوّ المعلمن في الغرب الحديث، كما تمكنوا من الحفاظ على الشريعة اليهودية المقدسة أو «الهالاخا» إضافة إلى الصوفية الباطنية اليهودية ممثلة في الحسيدية والكابالا.

ومن أجل فهم وضع الدين في الغرب الحديث، لا بد من الأخذ في الحسبان إلى جانب تحديث الدين وعلمنته، ظهور حركات دينية حديثة خارج إطار الكنائس المسيحية التقليدية. ولا تقتصر هذه الظاهرة على الحركات الدينية التي ظهرت في القرن التاسع عشر مثل حركة المورمون التي لها عدد كبير من الأتباع في الولايات المتحدة وغيرها، وإقامة أشكال من المسيحية محدثّة و«معقلنة» إلى حد ما، مثل الحركة التوحيدية Unitarianism، بل تشمل أيضاً «أديانا» عصرية حديثة التأسيس قامت خلال العقود القليلة الماضية في الغرب، على أيدي أفراد يزعمون أنهم معلمون روحيّون عظماء، أو ما أصبح الآن يعرف بجماعات المرشدين الروحيين أو Gurus وهي كلمة أصلها سنسكريتي وتعني «المعلم» مرادفة لكلمة «شيخ» بالعربية. وقد قام بتأسيس هذه «الأديان الجديدة» بين الحين والآخر قساوسة أو كهنة انفصلوا عن إحدى الكنائس التقليدية القائمة، وحاولوا إيجاد «أديان» خاصة بهم. واقتبس هذا النوع من الظواهر في الغرب أيضاً أموراً كثيرة من نِحَل تقوم على الإيمان بالقوى الخفية، كما برزت إلى الواجهة مرة أخرى خلال العقود القليلة الأخيرة، ممارسات مثل السحر، كانت الكنائس المسيحية التقليدية قد حظرتها. وهناك أشخاص في الغرب يحاولون ممارسة السحر أو يعودون القهقرى إلى أديان قديمة كانت موجودة قبل المسيحية في أوروبا، مثل مذاهب الدرويد Druids أو السلت Celts، ويبتدعون «أدياناً جديدة» أو نِحَلاً غير مألوفة تقوم على تقديس الأشخاص، ومثل هذه الأديان والنِحَل الغربية تصبح مهيمنة في كل زمان ومكان يصاب فيه الدين التقليدي بالضعف، كما نشاهد اليوم في أمريكا وشمال أوروبا بصورة خاصة.

وثمة ظاهرة أخرى من المهم فهمها إلى جانب ما يسمى «الأديان الجديدة» وإحياء الأديان القديمة، وهي تَحَوُّلُ كثير من الناس في الغرب إلى أديان الشرق التماساً للمساعدة والإرشاد. ومنذ بداية القرن العشرين وبصورة خاصة منذ الحرب العالمية الثانية، اتجه العديد من الغربيين المتعطشين للتجربة الروحية والمعرفة الدينية، الذين لم يستطيعوا تحقيق ضالتهم المنشودة ضمن سياق المؤسسات الدينية الموجودة حالياً في الغرب، [اتجهوا] بأبصارهم نحو الأديان

الشرقية. فتحول البعض إلى الهندوسية وآخرون إلى البوذية وعدد آخر إلى الإسلام وبخاصة إلى التعاليم الصوفية ضمن نطاق الإسلام. وتنامى هذا الميل دون شك خلال العقود القليلة الأخيرة ولا يزال قوياً. وبعض هذه الحركات الدينية ذات الأصل الشرقي التي ضربت الآن جذورها في تربة الغرب ذات طبيعة أصيلة، بينما هناك العديد منها لا يعدو كونه ضروباً من المحاكاة المؤدّية إلى قيام نِحَل منحرفة تلقى معارضة شديدة مما تبقى من التراث الديني التقليدي في الغرب.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالإسلام، فإنه هو الآخر اجتذب أعداداً من الناس في كل من أمريكا وأوروبا، أشخاصاً ضلوا سبيلهم في متاهات اضطراب العالم الحديث، وسعوا وراء بصيص أو شعاع من الضوء ينقذهم من حالة اليأس وفقدان الاتجاه التي يعانون منها. وليس انتشار الإسلام في الغرب بالأمر القليل، ولا يعود إلى الهجرة القادمة إلى هناك فقط، بل إنه ناجم أيضاً عن اعتناقه من جانب عدد من الأشخاص الذين كثيراً ما يكونون من الرموز البارزة في المجتمع، أو التي أوتيت حظاً من الثقافة. هذا وما زال الإسلام مستمراً في اجتذابه لقلوب الأمريكيين من ذوي الأصول والمنابت الإفريقية، وذلك بطريقة شعبية وعلى نطاق واسع. وبناء على ما تقدم، توجد الآن جالية إسلامية أمريكية إفريقية الأصل لا يستهان بها في أمريكا، ما برحت مستمرة في تناميها وبخاصة في المراكز الحضرية الكبرى.

ودور الدين في الغرب هذه الأيام مختلف اختلافاً بيّناً عن دوره في العالم الإسلامي. وتدّعي كل المجتمعات الغربية أنها علمانية، والواقع أنها ترى أن القانون لا ينبع من الدين بل من صوت الشعب، على الأقل حيثما توجد أنظمة حكم ديمقراطية. وهناك بلدان معينة مثل الولايات المتحدة، تؤكد بقوة على فصل الدين عن الدولة، بينما هناك بلدان أخرى من مثل إنجلترا يُعتبر فيها حاكم البلد رئيساً للكنيسة أيضاً، أو مثل السويد حيث الدين الرسمي هو البروتستانتية اللوثرية، ورغم ذلك فإنها جميعها لا تتخذ من الدين أساساً لقوانينها. وينطبق القول ذاته على الممارسات الاجتماعية التي يفترض أن تنبثق عن القوانين التي شرعت من إرادة الناس الذين يقومون باختيار مسؤوليهم المنتخبين لهيئة تشريعية تقوم هي باستنباط القوانين وسنّها.

بيد أن دور الدين أبعد ما يكون عن الضآلة في الغرب الحديث: والواقع إن كثيراً من اتجاهات الغربيين، حتى أولئك الذين لا يعتبرون أنفسهم متدينين، تقوم على أساس ديني[1]. كما أن دور الدين كان هاماً في سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية مؤخراً وكذلك في داخل الاتحاد السوفييتي السابق. ويتعيّن على الشاب المسلم الذي يأتي إلى الغرب لأول مرة ألاّ يسيء أبداً فهم دور الدين ويظن أنه عديم القيمة تماماً، استناداً إلى الحقيقة القائلة بأنه يشاهد قدراً كبيراً من الاتصال الجنسي غير الشرعي والتراخي في المعايير الأخلاقية الجنسية، أو لأن هذا الشاب يلاحظ أن كثيرين من الناس يقفون ضد التعاليم الدينية ويظهرون الكثير من عدم الاكتراث بممارسة شعائر الدين. ذلك أنه يوجد بالفعل في هذه الأيام اهتمام بالدين في الغرب أكبر مما كان عليه الحال قبل عقود قليلة مضت، ويعود ذلك في غالب الأحيان إلى انهيار العديد من العقائديات والأصنام الفكرية الغربية التي نشأت وترعرعت من الفكر الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وحلّت محلّ الدين. وقد تداعت هذه العقائديات بدورها تدريجياً واتضحت أخطارها وقدرتها على التدمير أكثر من أي وقت مضى. وفي هذه الأيام يجتذب الدين في الغرب عدداً كبيراً من أذكياء الناس لدراسته، كما يجتذب أعداداً كبيرة إلى حظيرته إلى حد ما، ربما أكبر من أي وقت منذ علمنة الحضارة الدينية في الغرب قبل قرون عديدة.

وهناك أيضاً قدر كبير من الاهتمام الغامض بالدين، والجامع بين الضدّين إلى حدّ ما، يعبر عن نفسه بالاستعمال الواسع النطاق لكلمة «الروحانية»، أو عبارة السعي وراء «أساليب حياة ذات معنى»، اللتين تنتشران في جميع أنحاء أمريكا وأوروبا. وكثيراً ما يجري هذا البحث بتصميم بالغ الجدّية وإخلاص في النية وإن لم يتبلور ويتضح لدى الكثيرين من أولئك الذين ينشدون مغزىً دينياً عميقاً في الجوّ المعلمن المحيط بهم. لذلك يتحتم على المرء أن يتذكر أنه إلى جانب تدمير قدر كبير من الديانة التقليدية في الغرب خلال القرون القليلة الأخيرة، وبخاصة

(١) يمكن لمن يريد الاستزادة الاطلاع على كتاب «الدين والسياسة في الولايات المتحدة» تأليف د. مايكل كوربت، ود. جوليا ميتشل كوربت، ترجمة د. زين نجاتي، نشأت جعفر، من منشورات مكتبة الشروق الدولية، (الناشر).

تحديث قسط وافر مما تبقى من هذه الديانة التقليدية أثناء العقود القليلة الأخيرة، يستطيع المرء أن يرى أيضاً إحياء الاهتمام بإعادة اكتشاف ما هو مقدس.

وهذه المجموعة المتضامّة من القوى والأنماط المعقدة، هي السياق الذي ينبغي أن يُفهم فيه دور الدين في الغرب في هذه الأيام. كما أنه في ضوء كلٍّ من علمنة الدين التقليدي والبحث عن المغزى وإعادة اكتشاف الدين كأساس للحياة الإنسانية في الغرب، على المرء أن يفهم دور الإسلام في الغرب في الوقت الراهن. وقد حدثت هجرة واسعة النطاق للمسلمين إلى أوروبا وأمريكا منذ الحرب العالمية الثانية، وكان كثيرون منهم من الرجال والنساء الذين أوتوا حظاً من التعليم، ولذلك فلم يجلب هؤلاء معهم عقيدتهم الدينية وحدها بل حملوا أيضاً تعبيراً عن الفكر والثقافة الإسلاميين مفعماً بالمعرفة والوعي. وكما سبق قوله، فقد انتشر الإسلام أيضاً في أمريكا بين الأمريكيين من أصول إفريقية والأمريكيين المتحدرين من أرومة أوروبية وكذلك من مناطق معيّنة في أوروبا. ولم يكن العدد بين البيض الأوروبيين والأمريكيين بضخامة العدد بين المتحدرين من أصول إفريقية، غير أنه اشتمل على مجموعة من كبار الكتاب والفنانين والمفكرين والفلاسفة[1]. والإسلام اليوم هو أسرع الأديان تنامياً في الغرب وكذلك في إفريقيا ومناطق أخرى معينة من العالم، وكان هو الدين الثاني في العقد الأخير من القرن العشرين من حيث كثرة عدد الأتباع في أوروبا، وعلى الأرجح فإنه ضاهى اليهودية مع حلول العام ٢٠٠٠م بوصفه الدين الثاني في عدد أتباعه في أمريكا[2].

غير أن انتشار الإسلام وحضوره في الغرب لم يحقق بعد النجاح التام، بمعنى أن الإسلام لم يستطع حتى الآن خلق ثقافة ومناخ إسلاميين لنفسه، كما فعل عند انتشاره في الصين أو الهند أو إفريقيا أو مناطق ثقافية أخرى في العالم في مراحل سابقة من تاريخه. ومع ذلك فإن الإسلام أصبح بالفعل جزءاً من المشهد الديني

(١) يمكن لمن يريد الاستزادة أن يطلع على كتاب «حتى الملائكة تسأل ـ قصة الإسلام في أمريكا»، د. جيفري لانج، من منشورات مكتبة الشروق الدولية. (الناشر).

(٢) أصبح عدد المسلمين في الولايات المتحدة عام ٢٠٠٢م حوالي سبعة ملايين، وأصبح أو أوشك أن يصبح فعلاً الدين الثاني. (الناشر).

في الغرب. وبالرغم من أنه ما برح يمثل أقلية صغيرة بالمقارنة مع المسيحية، فإنه مع هذا كله دين لا بد من أن يحسب حسابه وألا يستهان به.

وواقع الأمر أن الجماعات الإسلامية في الغرب هي التي يجب أن تتحمل المسؤولية الأولى في طرح فهم الدين في الغرب بين المسلمين، وذلك بدراسته دراسة معمقة ونشر نتائج هذه الدراسة بين بقية المسلمين في العالم، حيث يشكل الاتصال بالغرب مصدر حيرة وارتباك لعديد من المسلمين، لا يقتصران على شبابهم بل يشملان كبار السن منهم أيضاً، وحيث لا يزال فهم دور الدين ومعناه في تجربة الإنسان الأوروبي ضحلا على العموم. غير أنه لا يوجد أي مظهر من مظاهر الحضارة الغربية أحق بالفهم من جانب المسلمين من الدين في حقيقته الحية المعاشة، وكذلك في معركته الطويلة ضد العلمانية وضد القوى المعادية للدين التي شنت الحرب عليه منذ العصور الوسطى. وفي وسع المسلمين أن يتعلموا الكثير من هذه المعركة الطويلة لأنه يتعين على الإسلام أيضاً في هذه الأيام أن يخوض المعركة ضد العلمنة والعقائديات العلمانية التي وفدت من الغرب. إن باستطاعة الإسلام أن يتعلم كيف واجهت المسيحية وكذلك اليهودية هذه القوى، وأن يعرف كذلك روح الغربيين بصورة أفضل من خلال فهم الدور الذي قامت به المسيحية من الناحية التاريخية، والذي لا تزال تقوم به بدرجة ما في هذه الأيام، حول النظرة إلى العالم، وكذلك حول النظرة الأخلاقية إلى جانب الحياة الاجتماعية والخاصة للرجال والنساء في الغرب. ولا يمكن فهم الحداثة المناوئة للدين التي تهدد الإسلام والمسلمين الآن في كل مكان فهماً تاماً إلا بفهم دين الحضارة الذي تطوّرت الحداثة في حضنه بادئ ذي بدء، والذي ثارت هذه الحداثة ضده، وما فتئت تتحدى تعاليمه في معركة متواصلة منذ أن أبصر العالمُ الحديث النور في عصر النهضة.

***

الفصل التاسع

المدارس الفلسفية والفكرية الغربية الحديثة

بالنسبة لشاب مسلم، بل بالنسبة لأي شاب نشأ وترعرع في ظل أية ثقافة أخرى غير غربية، يبدو من الصعب في البداية فهم أهمية الفلسفة في الغرب ودورها في تشكيل الحضارة الحديثة وما يعرف تحديداً باسم الحداثة. وكما سبق أن رأينا، كانت الفلسفة في العالم الإسلامي، كما في العوالم التقليدية الأخرى، متحالفة دائماً تحالفا وثيقاً مع الدين. وكانت دائماً تعني الحكمة، ولم تحاول قط معارضة الحقائق المنزلة من لدن الله من خلال النصوص المقدسة التي تتمثّل عند المسلمين فوق كل شيء بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف الذي يتكامل معه. وفي الغرب كان الوضع لمدة طويلة مشابهاً إلى حدّ ما لنظيره في العالم الإسلامي. وفي الوقت الذي سيطرت فيه الحضارة المسيحية على الغرب كانت الفلسفة بالفعل مترابطة ترابطاً وثيقاً ومتآلفة مع اللاهوت ومع المسائل التي يثيرها وجود الوحي ذاته. لقد حاولت إيضاح المعنى الأعمق للرسالة الدينية وتقديم فهم عقلاني لكونٍ كانت الحقيقة الدينية المسيحية قوية الحضور فيه، كما كان للإيمان فيه دور مركزي. ولم يبدأ دور الفلسفة في التغيّر الملموس في الغرب إلا في عصر النهضة ولا سيما من القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي فصاعداً، أي ابتداء من العصر الحديث.

وخلال المدّة الحديثة، عمدت الفلسفة أولاً إلى فصل نفسها عن الدين، ثم تحالفت مع العلوم التجريبية والطبيعية، وطوّرت أساليب متنوعة للتفكير كثيراً ما سعت إلى الحلول محل حقائق الدين. وهناك الكثير مما يلاحظه المرء في عالم

اليوم الحديث - سواء كان ذلك في ميدان الأخلاق أم السياسة أم الفهم النظري لطبيعة الحقيقة والمعرفة - متجذّراً في الفلسفة الحديثة التي أصبحت تشكّل بصورة متزايدة منافساً، وفي حالات عديدة خصماً للاهوت والحكمة والدين. ونتيجة لذلك فقد أصبح البعض يطلقون على قسط كبير من الفلسفة الحديثة صفة ميزوصوفيا Misosophy أو (كراهية الحكمة بدلاً من «حب الحكمة» الذي تنطوي عليه كلمة «فلسفة» كما يفهم ضمناً من اشتقاق تلك الكلمة« اللاتينية» على وجه التحديد) . علاوة على ذلك، فقد أخذت الفلسفة، في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، ترى في نفسها بديلاً مكتملاً للدين كما يستطيع المرء أن يلاحظ في ظهور فكرة العقائدية (الأيديولوجيا) آنذاك، وهو مصطلح واسع الاستعمال هذه الأيام حتى عند المسلمين الذين نادراً ما يدركون الطابع العلماني والمعادي للدين في جوهره الذي تعنيه كلمة أيديولوجيا والتي أخذت تحل تدريجياً محل الدين التقليدي في كثير من الأوساط.

ولذلك فإن من الأهمية بمكان أن ندرك جيداً مكانة الفلسفة في الحضارة الغربية من أجل فهم طبيعة الحداثة. ودون هذا الفهم فإنه يتعذر الإدراك الدقيق للظواهر الحديثة سواء كانت في مجالات العلم أم الفن أم السياسة أم الاقتصاد أم الحقائق الاجتماعية أم حتى السلوك الخاص. ومما لا مراء فيه أن المسيحية واليهودية أيضاً بقيتا موجودتين بدرجة ما في الغرب، إلا أن الفراغ الذي خلّفه الاختفاء الجزئي للدين من المسرح، أصبحت تملؤه أساليب التفكير التي انبثقت من مختلف مدارس الفلسفة الغربية، أو بعبارة أكثر تحديداً، مما يصفه مؤرخو الفلسفة في الغرب بالفلسفة الحديثة.

وتاريخ الفلسفة على هيئته الحالية أحد فروع المعرفة الغربية الحديثة وقد تطور في ألمانيا في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، وتحول بسرعة إلى ما يشبه علماً مستقلاً، بل أخذ يكتسب أهمية فلسفية في حد ذاته. وقد دأب مؤرخو الفلسفة في الغرب على تصنيف الفلسفة الغربية ضمن حقَب زمنية ثلاث هي: القديمة والمتوسطة والحديثة. وهذه بطبيعة الحال طريقة أوروبية وغربية على وجه التحديد في النظر إلى تاريخ الفلسفة، حتى وإن حاول هذا التصنيف

دمج الفلسفة الإسلامية في مخططه. وينبغي عدم خلط ذلك مع النظرة الإسلامية التقليدية للفلسفة وتاريخها التي هي أمر مختلف تماماً. وفي الإسلام، فإن المصطلح « Medieval » وهو بالعربية قروسطى أو وسيط أو متوسط، لا يحمل نفس المعنى الزمني الذي يحمله في الغرب. فهناك العديد من المفكرين المسلمين في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي يمكن تصنيفهم بأنهم قروسطيون أو متوسطون أو من العصر الوسيط من حيث مضمون أفكارهم بينما هم يعيشون فعلاً في فترة يدعوها المؤرخون الغربيون بالفترة الحديثة.

وطبقاً للمنهج الغربي، فإن الفلسفات التي ترعرعت في أثينا والإسكندرية وغيرهما من مراكز الفكر الهلّيني والهلنستي، وروما، تدعى الفلسفات القديمة أو الفلسفة الكلاسيكية. أما الفلسفات التي أخذت تزدهر مع تنصير أوروبا ابتداء من حوالي القرنين الرابع والخامس الميلاديين وحتى تفكك عرى الحضارة القروسطية، فتدعى الفلسفات الوسيطة أو القروسطية التي تدخل ضمنها أيضاً الفلسفة الإسلامية واليهودية. ومع ذلك، فإن هذا النهج الفكري المعروف في أشكاله التالية باسم الفلسفة المدرسية أو السكولاستية Scholasticism (المبنية على فلسفة أرسطو لكنها أخضعت الفلسفة للاهوت)، بقي حتى في الغرب ولا سيما في الدوائر الكاثوليكية ليدخل القرون اللاحقة، والواقع أنه لم ينقرض تماماً حتى في هذه الأيام. كما أن الفلسفات التي نشأت من رفض المزاوجة بين الفلسفة واللاهوت والتعاليم الدينية المسيحية، والتي تقوم على الإنسانية والعقلانية وغير ذلك من أفكار عصر النهضة، ازدهرت هي الأخرى ولا سيما في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، وما زالت مستمرة حتى الوقت الحاضر وتسمى الفلسفات الحديثة. ويضيف إليها البعض حالياً وصفاً تعديلياً فيطلقون عليها اسم ما بعد الحديثة. ومن بين هذه الحقب أو المراحل الثلاث للفلسفة الغربية، كانت الحقبة الأولى مشتركة إلى حدّ ما بين الإسلام والمسيحية، علماً بأن ما كان يعرفه المَسيحيون قبل حلول العصور الوسطى عن الفلسفة اليونانية أقل بكثير مما كان يعرفه المسلمون، بينما كان للمدارس الفلسفية الرومانية اللاحقة دور في أوروبا المسيحية أهم بكثير من دورها الذي قامت به في الإسلام. أما فيما

يتعلق بما يسمى الفلسفة المسيحية القروسطية فكانت دون شك وثيقة الصلة بالفلسفة الإسلامية وبخاصة ابتداء من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي فصاعداً عندما أصبح الكثير من المصادر العربية متوافراً باللغة اللاتينية. ويمكن القول بناء على ذلك بأن هذه الحقبة من الفلسفة الغربية موازية لحقبة الفلسفة الإسلامية، وأن هناك الكثير من العلاقات التشكّلية [نسبة إلى التشكّل وهو علم الهيئة الخارجية] والتاريخية بين الاثنتين.

وأخيراً فإن الفلسفة الحديثة التي نبعت من رفض النظرية التقليدية للحضارة المسيحية القروسطية للعالم، والتي تستند إلى العقل والمنطق الإنساني والحواس بعيداً عن الوحي، فلسفة لا مُناظر لها داخل العالم الإسلامي، بل إنها شيء تنفرد به الحضارة الغربية. وقد بقي هذا القول صحيحاً حتى القرن التاسع عشر عندما أخذت الحداثة تغزو أرض الحضارات الأخرى وتتجذر فيها بما في ذلك مناطق معينة من العالم الإسلامي حيث أصبح المفكرون المسلمون على اختلافهم متأثرين بالفكر الأوروبي الحديث.

المرحلة القروسطية

من أجل فهم العالم الحديث الذي هو هدف هذا الكتاب والقصد منه، يتعين علينا بشكل خاص أن نتحول إلى المرحلة الحديثة، لكنه لا بد من التطرق بإيجاز قبل كل شيء للحديث عن الفلسفة الأوروبية القروسطية التي لا تدرّسها الجامعات الإسلامية في العادة، الأمر الذي أدى إلى ندرة الدارسين المسلمين الذين يتحلّون بمعرفة جادّة عنها. ومعرفة الفلسفة المدرسية (السكولاستية) أمر هام ليس فقط من أجل إيضاح العلاقة بين الفلسفة المسيحية والفلسفة الإسلامية، بل أيضاً من أجل فهم الخلفية التي تقوم عليها الفلسفة الأوروبية الحديثة التي استمدت بصورة طبيعية تماماً، رغم رفضها لماضيها القروسطي، أفكاراً عديدة من ذلك التراث خلال مراحل مختلفة. علاوة على ذلك، فإن رفض التراث السكولاستي نفسه متصل اتصالاً محكماً بالأفكار التي كانت موضع رفض والتي لا بد من معرفتها لذلك السبب. ولهذا يجدر بنا أن نحوّل اهتمامنا الآن، ونتعرّض باديء ذي بدء

بإيجاز إلى المرحلة التي يطلق عليها المرحلة القروسطية قبل أن نتحول إلى المرحلة الحديثة من الفكر الغربي وبداية ما يسمى في صحيح القول بالفلسفة الحديثة.

أما ما نُزمع القيام به في هذا القسم كما في بقية أقسام هذا الفصل فهو أن نعرض إلى الحديث الموجز عن بعض الرموز الهامة في كل مرحلة من الذين يمكن من خلالهم معرفة بعض المشكلات الأساسية أو على الأقل بعض القضايا الجوهرية التي تواجه فلاسفة كل عصر. وبهذه الطريقة ورغم ضيق المساحة المتاحة، يمكن معرفة شيء عن بعض الأفكار وكذلك عن بعض الشخصيات البارزة في تاريخ الفكر الغربي.

القديس أوغسطين St. Augustine (٣٥٤-٤٣٠م)

يرى كثيرون أن القديس أوغسطين هو مؤسس الفكر الغربي المسيحي في مظهريه الفلسفي واللاهوتي على حد سواء. ولد القديس أوغسطين في شمال إفريقيا واتجه في مطلع شبابه إلى دراسة الفلسفة وبخاصة فلسفة شيشرون والأفلاطونيين المحدثين. بل إنه كان مانوياً في بعض سنوات حياته أي أحد أتباع ديانة تقوم على الثنوية Dualism انطلقت من بلاد فارس القديمة وانتشرت داخل الإمبراطورية الرومانية آنذاك. ولم يتحول إلى المسيحية حتى عام ٣٨٦م وارتقى بسرعة كبيرة في الدوائر الكنسية المسيحية حتى أصبح أسقف هيبو Hippo وأحد أبرز آباء الكنيسة المسيحية الغربية المعروفة الآن باسم الكنيسة الكاثوليكية. وفي عام ٤٠٠م كتب القديس أوغسطين «اعترافاته» الشهيرة التي تعد واحدة من روائع الفكر الغربي الكبرى. وقد عبّر في مؤلفه هذا عن اعتقاده بأن الفلسفة يمكن أن تؤدي إلى السعادة بل إلى النعمة والبركة، كما أن بالإمكان التوفيق بينها وبين المسيحية. والواقع أنه رأى في المسيحية ذاتها فلسفة تكون النصوص المقدسة فيها هي الحجة، ويحتل الإيمان فيها موقعاً محورياً.

وكان من الاهتمامات الرئيسية للقديس أوغسطين التي طالما شغلته، العلاقة بين الإيمان والفهم أو الإيمان والعقل، وفي ذات الوقت العلاقة بين العقل

والإشراق. كذلك فإن مؤلفه الأهمّ وهو «مدينة الله» يحتوي على النظرة المسيحية للزمن والتاريخ، إلى جانب المجتمع الذي بلغ ذروة الكمال والمجتمع المفتقر إلى الكمال، حيث أكّد أهمية وجود الخطيئة وأهمية الخلاص من الخطيئة عن طريق المسيح. وعندما توفي القديس أوغسطين عام ٤٣٠م ترك مجموعة من المؤلفات قدّر لها أن تحدث تأثيرها في التاريخ اللاحق للفكر المسيحي برمته، بل في قدر كبير من الفلسفة الغربية خارج نطاق العقيدة الكاثوليكية ذاتها.

بويثيوس أنيسيوس Boethius Anicius من حوالي (٤٧٠-٥٢٤م)

كان بويثيوس فيلسوفاً رومانياً ومؤلفاً لواحد من أكثر الكتب في الفلسفة الأوروبية رواجاً. إنه كتاب «عزاء الفلسفة» The Consolation of Philosophy الذي يقوم على الفلسفة الأفلاطونية بالدرجة الأولى. وأراد ترجمة أعمال أفلاطون وأرسطو إلى اللاتينية والتوفيق بينها، وتمكن فقط من ترجمة عدد قليل من رسائل أرسطو في المنطق، اشتهرت منذ ذلك الحين في أوروبا طيلة القرون الوسطى. وقد أودع السجن في أواخر حياته وأعدم في النهاية على يد السلطات الرومانية بتهمة ارتكاب جريمة الخيانة ضد الدولة. وكانت هذه هي الحقبة التي ألف فيها بويثيوس كتابه«عزاء الفلسفة» الذي أصبح الوسيلة الرئيسية لمعرفة الفلسفة الأفلاطونية في القرون الوسطى في أوروبا.

يوهانيس سكوتس إريجينا Johannes Scotus Erigena (٨١٠-٨٧٧م)

تمكن إريجينا وهو فيلسوف إيرلندي من دمج الأفلاطونية المحدثة بالمسيحية بأسلوب أصبح بالغ التأثير في الأوساط الفلسفية، وكذلك بين المتصوفة المسيحيين. وترجم مؤلفات ديونيسيوس الأريوباغي إلى اللاتينية، جاعلاً إياها بذلك في متناول اليد لأول مرة في الغرب، مع كل ما ترتب على تلك الترجمة من نتائج في التاريخ المتأخر اللاحق للفلسفة واللاهوت الغربيين. وأشهر مؤلفات إريجينا كتاب «تقسيم الطبيعة» The Division of Nature الذي يتناول الرأي القائل بأن كل الأشياء نابعة من الله وكلها عائدة إليه. ولا شك في أنه واحد من

أعظم الماورائيين (الميتافيزيقيين) في المسيحية، كما يمثل العديد من الأفكار المشابهة لأفكار الماورائيين الإسلاميين.

القديس أنسلم St. Anselm (١٠٣٣-١١٠٩م)

كان القديس أنسلم أحد كبار رموز اللاهوت والفلسفة المسيحيين في العصور الوسطى كما كان أوغسطيني المنحى في اللاهوت. ويعرف في تاريخ الفلسفة بصياغته لحجة علم الوجود الرامية إلى إثبات وجود الله. وقدم تحليلاً عقلانياً للعقيدة المسيحية، كما ارتأى أن هذا الفهم العقلاني للعقيدة كان ضرورياً من أجل فهم الدين ذاته، كما كان فريضة دينية في الواقع. ونجد تلخيص هذا الرأي في مقالته الشهيرة: «إنني أومن كي أفهم» .Credo ut Intelligam ويقصد بذلك أن على المرء أن يؤمن بالله ليتمكن من فهم طبيعة الأشياء، ومن هنا جاء اعتماد الفلسفة على الوحي والإلهام. والقديس أنسلم واحد من أهم رموز الغرب فيما يتعلق بقضية الصلة بين الإيمان والعقل، كما أنه واحد من مؤسسي ما يسمى بالسكولاستية العليا High Scholasticism ، وله مؤلفات عديدة أشهرها «الحديث الأحادي» Monologion و«الحديث الإضافي» Proslogion ، اللذان يحتويان على أهم إثباتاته لوجود الله. وألف أيضاً رسائل ميتافيزيقية ولاهوتية تقتصر في مضمونها على مسائل دينية محضة مثل طبيعة المسيح.

القديس بونافينتور St. Bonaventure (١٢١٧-١٢٧٤م)

يعد القديس بونافينتور واحداً من أعظم اللاهوتيين والفلاسفة في المسيحية. وهو فرنسسكاني إيطالي، كما نودي به واحداً من كبار لاهوتيي الكنيسة، ويبقى حتى الآن واحداً من أهم الثقات في تفسير الفكر المسيحي بين الكاثوليك. وقد التحق بجامعة باريس حيث انضم هناك إلى نظام الرهبنة الفرنسسكاني ودرّس اللاهوت الذي سرعان ما أصبح من كبار أعلامه. ويشتهر بصورة خاصة بإصراره على أن السعي وراء الحقيقة جزء من عبادة الله. وكتب تعليقات وشروحاً على الكتاب المقدس وعلى كتاب بيترلومبارد الذي عنوانه Centances كما كان ضليعاً في فلسفة القديس أوغسطين وأرسطو إلى جانب الفلسفة الإسلامية. وسعى إلى

الجمع بين هذه المدارس الفلسفية المختلفة في دفاعه عن الفكر المسيحي. هذا وعرف القديس بونافينتور بأنه كان من كبار المتصوفين، وألف إحدى أشهر الرسائل في التصوف في القرون الوسطى وعنوانها «رحلة العقل إلى الله» بينما دافع في الوقت ذاته عن العقيدة المسيحية ضد هجمات الفلاسفة العقلانيين، الذين حاولوا حتى في ذلك الوقت إظهار أفضلية أساليب التفكير العقلانية على أركان الإيمان.

القديس توما الإكويني St. Thomas Aquinas (١٢٢٤/٢٥-١٢٧٤م)

ولد القديس توما الإكويني في صقلية، ولا مشاحة في أنه كان أكثر المفكرين القروسطيين الأوروبيين شهرة وأبعدهم أثراً، وقد لقّب «بالمعلم الملائكي أو السماوي». درس في باريس، وانخرط في عضوية الدومنيكان، وهي الرهبنة الكبرى الأخرى - إضافة إلى الفرنسسكان - في العصور الوسطى. ودرس مع ألبرت الكبير Albertus Magnus الذي تأثر هو الآخر كثيراً بالفلسفة والعلوم الإسلامية، كما حمل لواء الدفاع عن فكر أرسطو في العالم اللاتيني. ومارس القديس توما التدريس في باريس سنوات عديدة حيث دافع عن موقفه الذي اتخذه حول العلاقة بين الإيمان والعقل. وعارض أتباع ابن رشد من ذوي الثقافة اللاتينية وهم العلماء الذين قاموا بتفسير فلسفة ابن رشد في الغرب، وأكدوا فقط على الجانب العقلاني من فكر ذلك الفيلسوف الإسلامي العظيم، كما عارض القديس توما أيضاً المفكرين المسيحيين الذين وقفوا من الفلسفة العقلانية موقف المعارضة التامة. وابتكر القديس توما جَميعةً ضخمة تقوم على صبغ التفكير المسيحي بالصبغة الأرسطو-طاليسية واستعان كثيراً بما كتبه ابن سينا والغزالي وغيرهما من المفكّرين الإسلاميين، ومن ثمّ قام بتأليف بحث شامل في اللاهوت ما زال له تأثيره إلى يومنا هذا، وما زال أهم مصدر للاهوت والفلسفة الكاثوليكيّين. وأكثر أعماله شهرة هما: الكتاب الذي عنوانه «بحث شامل في اللاهوت» Summa Theologica و«بحث شامل ضد الأغيار» Summa Contra Gentiles، وهما أعظم الكتب الجامعة حول الفلسفة واللاهوت الكاثوليكيين الكلاسيكيين، كما يُعدّان من أهم ما كتب في الفكر الأوروبي.

واستمرت مدرسة القديس توما الفكرية بعد وفاته قوية مزدهرة حتى القرن الثامن

الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وبرز من أعلامها دانز سكوتس Duns Scotus؛ لكنها تعرضت للنقد من جانب أتباع المذهب الإسمي Nominalists، وأخذت في التراجع التدريجي حتى القرنين التاسع والعاشر الهجريين/ الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين عندما أخذت موجة جديدة من فكر عصر النهضة تحل مكان السكولاستية في معظم مراكز العلم في أوروبا. بيد أن السكولاستية، ولا سيما في صيغتها التي وضعها توما الإكويني، بقيت حية نشطة في إيطاليا وإسبانيا حتى القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين/ السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. زد على ذلك أن تعاليم تلك المدرسة انتشرت، من خلال نفوذ إسبانيا، في أمريكا الجنوبية حيث ظلت تنجب عدداً كبيراً من الفلاسفة ذوي الأهمية على الصعيد المحلي، ولكنهم لم يبرزوا ضمن التيار الرئيسي للفلسفة الأوروبية التي تحولت تدريجياً عن الجمع بين الإيمان والعقل الذي ابتكره كبار اللاهوتيين في العصور الوسطى من أمثال القديس توما الإكويني والقديس بونافينتور.

المرحلة الحديثة

لمدة من الزمن أثناء عصر النهضة، وبينما أخذت السكولاستية تفقد موقعها المركزي رويداً رويداً في الفكر الفلسفي الأوروبي، أخذت تظهر تيارات ومسارات شتى من الفلسفة لكل منها طابعها المختلف عن غيره. وحاول عدد من الفلاسفة إحياء الفلسفات القديمة ولا سيما الأفلاطونية والهرمزية Hermetic بعيداً عن الجَميعة التي توصّل إليها التراث المسيحي الحي. وتحوّل آخرون نحو الفلسفة الإنسانية والعقلانية، وخرجت بصورة تدريجية إلى حيز الوجود مدارس فلسفية لم تعد تشكّل جزءاً لا يتجزأ من الجَميعة المسيحية، رغم أن الفلاسفة كأفراد كانوا لا يزالون أقرب إلى عصر الإيمان بدرجة تحول بينهم وبين أن يديروا ظهورهم تماماً لجميع تعاليم المسيحية.

وليس بالإمكان هنا قول أي شيء عن عديد من رموز فلسفة عصر النهضة، أمثال فيتشينو Ficino وبيكو ديلا ميراندولا Pico Della Mirandola اللذين قاما بدور هام في جعل الفلسفة الأفلاطونية والهرمزية جزءاً جوهرياً من العالم الفكري

الغربي، أو بترارك Petrarch وإرازموس Erasmus اللذين كانا من أباء الفلسفة الإنسانية الجديدة التي تحوّلت بطبيعة الحال ضد الرؤية الثيوقراطية والمقدسة للعالم المسيحي التقليدي. أما الشيء الذي نرغب في رؤيته فهو التحول إلى بعض من أبرز الشخصيات في الفلسفة الأوروبية الحديثة منذ نهاية عصر النهضة وحتى الوقت الحاضر، لإبراز أهم ملامح فلسفة القرون القليلة الماضية التي تتسم بالنزعات الإنسانية والعقلانية والتجريبية، وفيما بعد إلى أيديولوجيات القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي مثل الماركسية وأخيراً الوضعية والظواهرية (الفينومينولوجية) والوجودية في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي.

وقبل التحول إلى هؤلاء الأعلام واحداً واحداً لابد من مزيد من التوضيح لمعنى النزعة الفلسفية الإنسانية وأهميتها، وهي التي تميز عصر النهضة والفلسفة الحديثة. لقد بدأت النزعة الفلسفية الإنسانية في إيطاليا، ولم تبدأ في فرنسا أو ألمانيا. والواقع أنها انطلقت في معظمها من جنوب إيطاليا وصقلية حيث كانت التأثيرات الإسلامية ما زالت حية بدرجة عالية. وقد أظهرت الدراسات الحديثة الآصرة الواضحة بين «الأدب» الإسلامي ومظاهر معينة لهذه الفلسفة الإنسانية، في توكيد هذه الأخيرة، كالأولى، على أهمية الكتب والدراسة العلمية والبلاغة والنزوع نحو اللغة المنمّقة وعناصر أخرى عديدة. غير أن هذه الآصرة التاريخية المتينة يجب ألا تحدث تشويشاً لمعنى الفلسفة الإنسانية في ذهن القارئ المسلم. فقد ظل «الأدب» دائماً ضمن حظيرة عالم الإيمان، ورأى الإنسان باعتباره عبداً لله وخليفة له في أرضه، بينما نجد أن النزعة الفلسفية الإنسانية في فكر عصر النهضة والفكر الحديث عامة فلسفة علمانية في جوهرها، وتدل على استقلالية الإنسان عن السماء و«حرّيته» على الأرض خارج نطاق شرائع الله وتعاليمه ووحيه، حتى وإن تحدّث بعض الكتاب عن الإنسانية المسيحية. وعلى أي حال فعندما نتحدث عن الإنسانية في هذا الكتاب فإننا إنما نقصد بذلك الإنسانية العلمانية.

فرانسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦م)

مع أن فرانسيس بيكون المعروف بمنجزاته العديدة في الميادين الفلسفية

والسياسية لا يعدّ وثيق الصلة بالفلسفة الحديثة بالدرجة التي بلغها ديكارت Descartes وبعض الأعلام الآخرين في ذلك العصر، إلا أنه يتمتع بأهمية كبيرة من أجل فهم أحد المظاهر المحورية في العالم الحديث، ألا وهو الاعتماد على العلم كوسيلة للقوة، وذلك إلى جانب الفلسفة التي تكمن وراء وجهة النظر هذه. درس بيكون، الذي ينتمي إلى الطبقة الأرستقراطية، في جامعة كامبردج، وارتقى في المناصب إلى أن أصبح رئيس مجلس اللوردات قبل أن يصبح مغضوباً عليه من ذوي الشأن. وكُتب له أن يقوم بدور هام في الحياة السياسية في عصره. وكان يؤيد وجود دولة ذات سلطة مركزية قوية ويناصر فكرة دعم الدولة المالي للعلوم، كما يعده الكثيرون على أنه أبو العلم البريطاني الحديث. وقد سعى في الواقع إلى خلق «علم جديد» يمكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة والهيمنة على محيطه وبيئته. كما ركّزَ على الفائدة التي تُجنى من العلم؛ ويمكن أن يُعدّ من أصحاب المذهب الفلسفي النفعيّ. وألف عدداً كبيراً من الكتب الشهيرة ذات التأثير بما في ذلك مجموعات من المقالات حول مختلف المواضيع والمحاور الأخلاقية. ولعل أهم كتبه هو كتاب «المنطق الجديد» Novum Organum. وقصد منه أن يكون رداً على كتاب أرسطو في المنطق Organum الذي شكلّ الأساس للفكر السكولاستي الكلاسيكي. وألّف أيضاً كتاب «أتلانتيس الجديدة» New Atlantis حيث وصف فيه رؤيته للمجتمع المثالي.

وتميز بيكون بقوة اتجاهه المعاكس للميتافيزيقية، وبدعمه في غالب الأحيان الفلاسفة اليونان ذوي النزعة المادية. وحاول أن يصف ما عرف فيما بعد «بالأسلوب العلمي»، مؤكداً على وجوب تجميع البيانات وإجراء التجارب من أجل معرفة أسرار الطبيعة التي تتكشف من خلال الملاحظة المنظمة. وينسب الكثيرون الفضل إليه في وضع أساس «الطريقة العلمية»، أو الأسلوب العلمي، كما عبر السير إسحق نيوتن Sir Isaac Newton العظيم بأنه مدين لبيكون. ولذلك لا يتمثل أهم ما تركه بيكون من تراث في الفلسفة النظرية البحتة بل في فلسفة العلم ومنهجيته ودعمه للعلم كمشروع تنهض به الدولة، وهو موروث كتب له تدريجياً أن يشكل أحد محاور الحضارة الأوروبية.

رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م)

يجب أن يعد رينيه ديكارت، أكثر من بيكون، المؤسس للفلسفة الحديثة. وإلى جانب كونه فيلسوفاً كاثوليكياً فرنسياً ومتضلعاً في الفكر القروسطي، فقد درَسَ ديكارت الرياضيات أيضاً. غير أنه تحوّل تدريجياً عن الصياغات الكلاسيكية التقليدية لفلسفة القرون الوسطى ليسعى إلى أساس جديد لليقين في متابعة منه لأسلوبه الشهير في الشك الديكارتي الذي أدى به إلى الجزم قائلاً: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود». وتشكل هذه المقولة الأكثر شهرة، من بعض النواحي، الأساس للفلسفة الحديثة من حيث إنها تثبت أن الفعل المعرفي للذات أو الأنا الفردية والعقل الإنساني، بمعزل عن الوحي، هما المعيار النهائي للحقيقة بل الأساس الذي يقوم عليه الوجود. وهذا هو السبب الذي يجعل الكثيرين ينظرون إليه على أنه رائد العقلانية الحديثة. وأشهر مؤلفات ديكارت هما «خطاب في المنهج» Discourse on the Method و«تأملات في الفلسفة الرئيسية» Mediations on Prime Philosophy، وذلك إضافة إلى «مبادئ الفلسفة» Principles of Philosophy التي تحتوي رؤيته لعلم الكونيات. وهي نماذج من النثر الفرنسي التي كان لها أثرها الهائل في الفكر الحديث.

وأكّد ديكارت جازماً الثنائية الشهيرة التي تقول إن الحقيقة تتألف من بعدين أو جوهرين، أحدهما عالم الاتساع أو المادة، والآخر عالم الوعي أو الفكر. ومن هنا فإن الفلسفة الأوروبية عانت دائماً من الصعوبة في فهم العلاقة بين الاثنين ودأب الفلاسفة اللاحقون على السؤال عن كيفية استطاعة جوهر واحد هو العقل معرفة الآخر الذي هو عالم المادة. وهذه الثنائية المتطرفة هي التي أفرزت الانقسام اللاحق لقدر كبير من الفلسفة الحديثة إلى مدرسة الماديين ومدرسة المثاليين، أو إلى أولئك الذين يرون أن الجوهر المادي هو الحقيقي وأن الآخر هو غير الحقيقي، أو على العكس من ذلك الذين يؤمنون بأن عالم العقل أو «الفكرة» هو الحقيقي، بينما الثاني هو غير الحقيقي. وأيّاً ما كان الحال، فإن دور ديكارت في بناء الفلسفة الحديثة دور يعتّد به. علاوة على ذلك، فإن إخضاعه الفضاء للرياضيات واكتشافه للعديد من الأفكار الرياضية الهامة ولا سيما في مجال

الهندسة الوصفية، كان هو الآخر من العوامل بالغة التأثير في ظهور العلم الحديث، على الرغم من أن ما قدمه في مجال الفيزياء تعرض للرفض التام من جانب فيزياء نيوتن التي أصبحت المعيار المقبول بعد ديكارت بجيل واحد.

توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩م)

يُعَدّ هوبز، وهو أيضاً أحد كبار الفلاسفة الإنجليز، أبا الفلسفة التحليلية التي أصبحت مهيمنة إلى درجة كبيرة في العالم الأنجلو سكسوني خلال القرن العشرين. وكان هوبز طالباً ذكياً مجداً درس الفلسفة والمنطق في أكسفورد ثم سافر إلى القارة الأوروبية وتجوّل فيها، وأعجب كثيراً بالعلوم التي كان يرعاها ويتعهدها كل من العالمين كبلر وغاليليو. ووقف موقفاً معارضاً للفلسفة والعلوم الأرسطوطالسية، وشارك بيكون وجهة النظر القائلة إن المعرفة يجب أن تمنح القوة للإنسان وتحسّن من أحواله المادية. ونتيجة لتأثّر هوبز بغاليليو، حاول تطبيق فلسفته الطبيعية على الفرد والمجتمع. وينبغي في هذا المقام أن يعد هوبز فيلسوفا معنياً بأمور العالم والمجتمع والبشر أكثر من كونه فيلسوفا معنياً بالماورائيات أو نظرية المعرفة.

وألف هوبز أول كتبه الفلسفية وعنوانه «رسائل صغيرة» Little Treatises بشكل هندسي وحاول تفسير الإحساس ضمن إطار علم الحركة الجديد. كما حاول هوبز تطبيق منهجه في علم النفس الآلي على علمي الأخلاق والسياسة، وكان من أنصار الحكم المركزي القوي في الميدان السياسي. ونتيجة دخوله ميدان السياسة نفي إلى فرنسا حيث كتب غالبية أعماله الفلسفية، بما فيها نقده «لتأملات» ديكارت. وأشهر ما كتبه هوبز هو «اللفياثان[1] Leviathan» الذي يحاجّ بالقول، مؤيداً وجهة النظر القائلة بأن الحكم المطلق هو أساس الفلسفة السياسية. وقد تبنّى أفكاراً كان لها تأثيرها الكبير فيما بعد في تاريخ الفكر السياسي في أوروبا. واتُّهم هوبز بالإلحاد من جانب أعدائه، لكنه نظر إلى نفسه على أنه من أنصار الاتجاه التجريبي المبني على سلامة الفطرة وما يمكن إدراكه عن طريق الحواس.

(١) اللفياثان: وحش بري يرمز إلى الشر في الكتاب المقدس (الناشر).

وقد اعتَبر هوبز أن «الصفات الرئيسية» أي الكمية، أمور حقيقية، وأن كل ما عداها نتاج للمادة والحركة. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى هوبز على أنه فيلسوف مادّي.

بندكت سبينوزا Benedict Spinoza (١٦٣٢ - ١٦٧٧م)

ولد سبينوزا، وهو فيلسوف من أصل يهودي، في أمستردام. وقد طرد سبينوزا من الكنيسة بسبب آرائه الخارجة عن المألوف الديني، وعاش معظم ما بقي من حياته معتزلاً الناس. واجتذبته فلسفة ديكارت بقوّة، كما كتب نبذة عن تلك الفلسفة بغية نشرها وتعميمها. وأشهر أعماله هو كتاب «الأخلاق» Ethics الذي نشر بعد وفاته، ويعد أحد المؤلفات الهامة في الفلسفة الحديثة. وقد بحث سبينوزا عن الخير الأسمى الذي كان يعني بالنسبة إليه التمتع بطبيعة إنسانية تعرف حق المعرفة مكانها في الكون وضمن المخطط الكلّي للأشياء. واعتقد أنه لا يمكن فهم الجزء إلا عن طريق الإشارة إلى الكلّ. وأن الكلّ الأول هو ما أطلق عليه سبينوزا «الله ـ الطبيعة». ولهذا السبب فقد اتهم باعتناقه لمذهب وحدة الوجود القائل إن الله والطبيعة شيء واحد. والواقع أنه من ناحية شكلية دقيقة يعتبر أحد القائلين بهذا المذهب، لأنه يرى الله في إطار شمولية الوجود ووحدته الكاملة.

غير أنه انتقد كلاً من الثنائية الديكارتية التي رفضها من خلال تركيزه على كُلية الحقيقة، وكذلك الفلسفة التجريبية التي نادى بها هوبز. وسبينوزا ليس فيلسوفاً يهودياً بالمعنى الاصطلاحي الفني الدقيق للكلمة. بل ينتمي للتيار السائد في الفلسفة الأوروبية الحديثة، وإن كانت توجد في الوقت نفسه عناصر معيّنة من فكره تعود إلى الفلسفة اليهودية التقليدية التي كانت بطبيعة الحال على علاقة وثيقة بالفلسفة الإسلامية عبر القرون المبكرة، إلى درجة أن البعض من أعلامها أمثال ابن جبرائيل وموسى بن ميمون كتبا مؤلفات باللغة العربية.

جون لوك John Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤م)

بعد هوبز أخذ لوك، وهو فيلسوف إنجليزي آخر، على عاتقه مهمة الدفاع عن وجهة النظر التجريبية، وينبغي اعتباره بعد هوبز أهم التجريبيين في الفلسفة

البريطانية في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين/ السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. وكان أيضاً من الفلاسفة الأخلاقيين شديدي الاهتمام بالفكر السياسي الذي كان له أثر كبير في مؤسسي الدولة الأمريكية وكثير من الحركات السياسية الهامة الأخرى في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي. وفي هذا المجال وقف موقف المعارضة من آراء هوبز وكان أكثر دفاعاً عن حقوق الشعب في مقابل حقوق الحاكم.

ودرس لوك الذي جاء من خلفية بيوريتانية في أكسفورد ثم شدّ الرحال متجولاً في القارة الأوروبية. وفي فرنسا درس فكر ديكارت لكنه أبدى اهتماماً خاصاً بالسياسة العملية والشؤون السياسية بصورة عامة، ووجد فيها ضالته. ولهذا السبب بالذات نُفي إلى هولندا لبعض الوقت حيث أخذ ينشر كتاباته التي كان أهمها «مقالة حول الفهم الإنساني» Essay Concerning Human Understanding و«رسالتان في الحكومة» Two Treatises of Government. وفيما بعد ألّف كتاباً عنوانه «معقولية الكنيسة» Reasonableness of Christianity دافع فيه عن المسيحية ضد منتقديها. وفي أخريات أيامه ألّف شرحاً وتعليقاً على «رسائل القديس بولس» يظهر اهتمامه بالمواضيع الدينية البحتة.

وقدّم لوك للفلسفة التجريبية أقوى أسسها ضمن تاريخ الفلسفة البريطانية حيث صاغ نظرية للمعرفة تقوم على إنكار إمكانية معرفة الإنسان بالوجود الموضوعي الحقيقي لمختلف الجواهر. وأكد على أهمية «الفكرة» التي تعني كل ما يدخل ضمن حدود الفهم عندما يفكر الإنسان. إن جميع «أفكار» لوك وليدة الخبرة والتجربة، وبحسب رأيه، فإنه لا يوجد ما يسمى الأفكار الفطرية المتأصلة. فالعقل هو ما دعاه لوك «الصحيفة الخالية» tabula rasa، أي أنه صحيفة خالية تطبع عليها هذه الأفكار القادمة من عالم الحواس. ويتألف العالم من أشياء حقيقية لكنها لا تتكشف لنا إلا من خلال التجربة والخبرة. كما أن جميع الأفكار تأتي إما من الإحساس أو التأمّل في البيانات المأخوذة من الإحساس.

وكانت أكثر نواحي فكر لوك تأثيراً هي فكرة العقد الاجتماعي التي يخرج

بموجبها الإنسان من حالة الطبيعة ليشكل كياناً اجتماعياً وليس هذا العقد مبرماً بين الحاكم والمحكومين كما رأى جماعة مثل هوبز، بل هو عقد بين أناس أحرار متمتعين بالحرية بدرجة متساوية، لذلك فإنه ليس باستطاعة الحاكم أن يصبح طاغية، كما أن للناس الحقّ في تنحيته عندما يصبح كذلك. وهذا هو المظهر من مظاهر تفكير لوك الذي أصبح بالغ التأثير في تأسيس المثل العليا الديمقراطية. وقد تبلور في الثورة الأمريكية وكذلك داخل إنجلترا نفسها وفيما بعد في بقاع عديدة من العالم. أما من منظور تاريخ الفكر الحديث فإنه يجب النظر إلى لوك كفيلسوف سياسي في الأساس.

جوتفرد ولهلم لايبنتز Gottfried Wilhelm Leibnitz (١٦٤٦ - ١٧١٦م)

كان لايبنتز أحد الفلاسفة وعلماء الرياضيات الألمان. وينتمي إلى مدينة لايبزغ Leipzig التي درس في جامعتها. وهو من أهم الماورائيين (الميتافيزيقيين) في الحقبة الحديثة. كما أنه من نواح عديدة يعتبر من أعلام الفلاسفة الغربيين الأقرب إلى الفلسفة والماورائية التقليديتين اللتين يشترك فيهما الإسلام والمسيحية وغيرهما من الموروثات. كان پروتستانتياً في جوّ كاثوليكي، ولذلك قرر مغادرة موطنه وشدّ الرحال إلى باريس حيث درس هناك سنين عديدة. وعاد إلى برلين عام ١٧٠٠م حيث أصبح رئيس أكاديمية العلوم. وكان في الواقع فيلسوفاً ورياضياً بارزاً، وهو أحد مكتشفي علم التفاضل والتكامل.

وحاول لايبنتز التوفيق بين الآراء التقليدية حول الله والإنسان والطبيعة من ناحية، والأفكار الجديدة التي كانت آخذة في الظهور من الأوساط العلمية والفلسفية من جهة أخرى. ورأى أن وجود الله والعلل النهائية أمور ضرورية لتقديم تفسيرات نهائية لأي شيء. وآمن بأن العالم كلٌّ متناغم يخدم أغراضاً مقدسة حسب قوانين تقوم على علل فعّالة. ورفض الفصل بين العقل والجسد كما فعل ديكارت، وآمن بعناصر الوجود الجوهرية الفردية، أي الوحدات أو الأجزاء التي تكوّن العالم من نشاطها التلقائي. وأبدى لايبنتز اهتماماً كبيراً بالمنطق، وسعى إلى إيجاد أبجدية للفكر الإنساني تتجمع بواسطتها موسوعة للمعرفة

الإنسانية. وأساس فلسفته وما يقوم عليه منطقهُ، إلى جانب دراسة أبجدية الفكر الإنساني، هي فكرة التناغم المسبق لجميع عناصر الوجود الجوهرية الفردية في الكون، والمستندة إلى الطريقة التي خلق بها الله جميع الأشياء.

وكان لايبنتز شديد الاهتمام بما أصبح يعرف بالفلسفة الدائمة المتواترة، وهو أول فيلسوف غربي شهير يستخدم هذا المصطلح. وقام ذلك على اهتمامه بالفلسفات غير الغربية، بما فيها الفكر الإسلامي والفكر الصيني. وقد رأى مجموعة من الحقائق الكونية الشاملة وراء كل هذه التعبيرات عن الفلسفة التقليدية، وهي حقائق اعتقد أنها دائمة.

وتشمل المبادئ العامة لفلسفته مبدأ الهوية، ومبدأ الأحسن، أي أن الله بحكمته يختار أفضل الإمكانيات، ومبدأ العقل الكافي، والمبادئ الضرورية ماورائياً مثل المبدأ القائل بأن كل شيء ممكن يتطلب بأن يكون موجوداً. واحتوت أفكاره أيضاً على مبادئ النظام مثل الاستمرارية، ومبدأ أن كل فعل ينطوي على رد فعل، ومبدأ المساواة بين العلة والنتيجة وما شابه ذلك.

ومعظم أعمال لايبنتز موجودة على شكل رسائل ومقالات قصيرة ومكاتبات، مثل المراسلات الشهيرة مع كلارك Clarke حول رأيه وآراء نيوتن في الفيزياء والطبيعة. ومؤلفه الوحيد الكبير هو Theodicy أي العناية الإلهية في مواجهة الشرّ، الذي يجب أن يعدّ أهم مؤلفاته. وقصارى القول، أن لايبنتز هو أحد أبرز فلاسفة القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، والوحيد الذي حاول الحفاظ على شيء من العلاقة على الأقل مع عالم الماورائيات والفلسفة التقليدية.

جورج بيركلي George Berkeley (١٦٨٥ - ١٧٥٣م)

ينظر كثيرون إلى جورج بيركلي الفيلسوف واللاهوتي الأنجلو إيرلندي على أنه تجريبي المنحى وإن لم يكن من نوع لوك وهوبز. درس في كلية ترينيتي في دبلن حيث طوّر المذهب المثالي وأصبح واحداً من رموزه المعروفين به، والواقع أن البعض وصفه بأنه مؤسس المذهب اللاماديّ إذ قال إن هناك المدرك (بالحواس) (بكسر الراء) والمُدْرَك (بفتح الراء) فقط، ولا توجد أفكار بينهما. وفي كتابه

الموسوم بـ «رسالة في مبادئ المعرفة الإنسانية» Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge الذي يعد أشهر أعماله يقول بيركلي: إن جميع الأشياء الحسيّة تدخل ضمن نطاق العقل، ويرفض كل ما هو جوهر مادّي رفضاً باتاً. كما أنه يدافع عن المذهب القائل بوجود إله ضد ذوي الفكر الحر الملحدين والربوبيين، وأولئك الذين ينكرون وجود الله أو يتزلونه إلى مجرد مرتبة العلة الأولى أو مهندس الكون، ويغلّون يديه عن إدارة شؤون خليقته. وفي كتابه الذي عنوانه: «المحلل: خطاب موجه إلى رياضي ملحد» Analyst: Discourse Addressed to an Infidel Mathematician يدافع بيركلي عن الدين بقوة ضد مزاعم بعض العلماء القائلين بالمذهب العقلي.

وفي أواخر حياته بعد أن قام برحلة إلى أمريكا عاد بيركلي إلى أيرلندا حيث أصبح أسقفاً، واستمرت أفكاره في تأثيرها القوي، ولا سيما بين أوساط أولئك الذين يميلون إلى المذهب المثالي في الفلسفة، وكذلك في مجال الدين دون شك. أما في العصور الحديثة وفي العديد من البلدان الإسلامية حيث يتم تدريس الفلسفة الغربية بشكل جادّ في المدارس، كما في باكستان وفي الوسط الإسلامي في الهند، فقد حاول العديد من الفلاسفة والمعلمين المسلمين الذين أرادوا العثور على وسيلة للدفاع عن الدين من وجهة النظر الفلسفية الغربية، الاستعانة بمؤلفات بيركلي، ولهذا السبب فإنه معروف جيداً في تلك المنطقة من العالم الإسلامي.

فرانسوا - ماري ڤولتير Francois - Marie Voltaire **(١٦٩٤ - ١٧٧٨م)**

هو أحد أشهر الفلاسفة وكتّاب المقالات الفرنسيين. وقد عُرف ڤولتير بالكتابة ضد الطغيان وبالدفاع عن حقوق الفرد. وبالرغم من دراسته في مدرسة يسوعية، إلا أنه أصبح من ذوي الفكر الحرّ. وهو في الواقع أحد رموز الفكر الحر الأوروبيّين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين/ الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين الذين تحوّلوا ليصبحوا ضد الدين. وكتب ڤولتير أيضاً للمسرح إضافة إلى تأليف رسائل فلسفية، لكنه تعرض للنقد من جانب خصومه الفلاسفة والأدباء بسبب تهجمه على الدين. ونفي بالفعل إلى إنجلترا لبعض الوقت حيث

تعمقت اهتماماته الفلسفية وألّف كتابه «رسائل فلسفية» Philosophical Letters عام ١٧٣٤م ضد المدارس القائمة في المجالين الديني والفلسفي. واستقر في آخر حياته في سويسرا حيث مات هناك. ولا مراء في أن كتابه «كانديد» Candide هو أهم مؤلفاته الفلسفية، كما يعد أيضاً من الروائع الأدبية في اللغة الفرنسية.

واشتهر ڤولتير في أوساط ذوي التفكير الحر وأتباع المذهب العقلي بأنه أحد كبار المدافعين عن الحرية الإنسانية ضد التعصب الديني، وأحد أقطاب المنافحين عن العقل والمنطق ضد إملاءات الكنيسة. والواقع أيضاً أن عدداً من الحداثيين المسلمين انجذبوا إليه لأنهم اعتقدوا أن بإمكانهم أيضاً استخدام هجومه على المسيحية كوسيلة للدفاع عن تفسيراتهم العقلانية للإسلام ضد هجمات بعض الكتاب والمبشرين المسيحيين. لقد عرف ڤولتير شيئاً عن الإسلام وكتب عنه لكن معرفته كانت على قدر من الضحالة. كما أن بعض نواحي الأدب الإسلامي اجتذبت ڤولتير ولا سيما كتابات الشاعر الفارسي سعدي، الذي رأى فيه ڤولتير كاتباً عقلانياً أخلاقياً أكثر منه مسلماً متمسكاً بأهداب الدين كما كان سعدي بالفعل. ويذكر التاريخ ڤولتير ليس بسبب مؤلفاته الفلسفية وحسب، بل أيضاً بسبب أثره في الثورة الفرنسية والأفكار التي انبثقت عنها.

جان جاك روسو Jean -Jacques **(١٧١٢ - ١٧٧٨م)**

كان روسو معاصراً لڤولتير وفيلسوفاً فرنسياً أيضا، قضى معظم حياته في سويسرا حيث كتب غالبية كتبه التي قدّر لها أن تكون مصدر إلهام لقادة الثورة الفرنسية. وجاء من خلفية تدين بمذهب كلڤن لكنه تحول إلى المذهب الكاثوليكي. كما كان مهتماً بالأدب والموسيقى، وكتب مقالاً عن الموسيقى لموسوعة ديدرو Diderot . إلى جانب ذلك فقد ألف قطعاً موسيقية وإن لم يحقق فيها نجاحاً يذكر. وعاد روسو ثانية إلى البروتستانتية في مرحلة متأخرة من حياته أثناء إقامته في جنيف التي كانت وقتئذ أحد المراكز الرئيسية للفكر البروتستانتي. وأهم كتاباته كتاب «إميل» Emile عن التربية، ورسالة عن العقد الاجتماعي أثارت عواصف سياسية وتسببت في كثير من المعارضة لمؤلفه. ونفي وذهب إلى إنجلترا

ثم عاد متخفياً إلى باريس، حيث كتب «اعترافاته» Confessions الشهيرة، ثم مات هناك.

وعلى غرار ما حدث مع فولتير أيضاً، فإن تأثير روسو الواسع لم يقتصر على المجال السياسي فقط، بل تعداه إلى الحركات السياسية الفعلية ولا سيما في الثورة الفرنسية، وكان موضع إعجاب كبير من عدد من مؤسسي الولايات المتحدة. إضافة إلى ذلك، فإن أفكار روسو التربوية كانت ذات تأثير كبير ومدار نقاش من جانب العديد من المربين المسلمين خلال القرن التاسع عشر.

الموسوعيون الفرنسيون

شهد القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي انتصار العقلانية ولا سيما في فرنسا، حيث ظهرت مجموعة من الفلاسفة ذات اتجاه عقلاني مفرط، وإخلاص شديد للعلم الحديث، مع كثير من التركيز على المذهب الإنساني والربّاني. وأصبحت هذه المجموعة تعرف بالموسوعيين الفرنسيين. وبدأ تأليف «الموسوعة» تحت إدارة دنيس ديدرو Denis Diderot (١٧١٣-١٧٨٤م) وبمساعدة من شخصيات أمثال العالم دالامبير D'Alembert والفيلسوفين روسو وفولتير، بهدف تجميع كل المعارف الإنسانية، وإظهار روعة الحضارة الإنسانية بمظهر يعارض الدين القائم والنظام الملكي، مع منظور مناوئ للتقاليد بصورة صريحة. وقد أطلق على الطبعة الأولى المؤلفة من خمسة وثلاثين مجلداً، ببساطة، اسم «الموسوعة». وكان هذا الأثر الكتابي أحد الأعمال الكبرى للحقبة التي أصبحت تعرف باسم «عصر التنوير». وهي حقبة أكدت بصورة جازمة على المكانة الأولى للمنطق والعقل ضد جميع أنواع السلطات، دينية كانت أم حتى سياسية. ولا تزال أهمية ما كتبه الموسوعيون والأفكار التي طرحوها تتمتع بقدر هائل من الحيوية حتى الآن في الغرب، وتشكل أحد الركائز العالمية في العالم الحديث، وإن كانت قد لقيت معارضة من وجهة نظر فلسفية محضة لدى كثير من الفلاسفة في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي الذين نهضوا إلى دحض حججها.

ديڤيد هيوم David Hume (١٧١١-١٧٧٦م)

ديڤيد هيوم الأسكتلندي، واحد من أبعد الفلاسفة البريطانيين أثراً، وكان مؤرخاً واقتصادياً وفيلسوفاً في الوقت ذاته، وعرف بمذهبه التشكيكي واتجاهه التجريبي في الفلسفة. وبوصفه واحداً من أركان المدرسة التجريبية في إنجلترا، فقد قصر هيوم المعرفة على تجربة الأفكار والانطباعات التي لا يمكن التحقق من صحة مصدرها النهائي. وقضى سنواته الأولى في أدنبرة، غير أنه ذهب في رحلة إلى فرنسا كما فعل لوك، حيث كتب واحداً من أشهر مؤلفاته وهو «رسالة في الطبيعة الإنسانية» A Treatise on Human Nature حيث طرح نظاماً فلسفياً كاملاً تخلى عنه فيما بعد، واصفاً إياه بأنه عمل شبابي. وعاد إلى إنجلترا عام ١٧٤١م. وفي عام ١٧٤٢م كتب مقالات في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وسرعان ما كتب بعد ذلك أشهر أعماله تحت عنوان «استفسار حول الفهم الإنساني» "An Inquiry Concerning Human Understanding" و«استفسار حول مبدأ الأخلاق» An Inquiry Concerning the Principle of Morals كما كتب أيضاً تاريخاً لإنجلترا ودخل في مساجلات مع روسو.

وعرف هيوم في تاريخ الفلسفة اللاحق بإنكاره القاطع لإمكانية وجود أي علم استنتاجي، كما أنكر وجود العلاقة السببية. وادعى، وهو يشبه في ذلك إلى حدّ ما علماء الشريعة الأشاعرة في الإسلام، أن الانطباع الذي يتركه حدث ما على العقل يتبعه حدث آخر يدعو إلى ظهور فكرة العلاقة السببية. غير أن هيوم، وعلى النقيض من الأشاعرة الذين رأوا في مشيئة الله الحلقة التي تربط بين ما يظهر لنا على أنه سبب ونتيجة، لم يؤمن بأية علاقة بين ما نسميه السبب وما ندعوه النتيجة، باستثناء الترابط المعتاد في العقل الذي نعرّفه نحن بأنه العلاقة السببية. لقد ادعى أن السببية تقوم ببساطة على الاعتقاد، ولا يمكن إثباتها بالملاحظة التجريبية ولا بالعقل.

وقد وقع تأثير هيوم بالدرجة الأولى على أولئك الذين ادّعوا أن الفلسفة علم استقرائي للطبيعة البشرية، وأن الإنسان مخلوق من عواطف حساسة وعملية وليس من العقل والمنطق. وكُتب لهذه الناحية من تفكير هيوم أن تحدث أثرها في إيمانويل

كانت وأوغست كومت August Comte وجون ستيوارت ملّ John Stuart Mill إلى جانب فلاسفة بريطانيين آخرين أمثال جيرمي بنثام Jeremy Bentham القائل بالمذهب النفعيّ. وفي العقود الأخيرة حظي هيوم بنصيب وافر من الثناء في الفلسفة الأنجلوسكسونية بين الفلاسفة الوضعيين، الذين عبروا عن تقديرهم لموقف هيوم المناوئ للماورائية ودحضه لجميع ألوان الفلسفة الاستدلالية.

إيمانيويل كانت Immanuel Kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م)

هناك كثيرون يرون في إيمانيويل كانت أعظم الفلاسفة الألمان قاطبة، حيث ترك أثراً عميقاً كل العمق في ميدان نظرية المعرفة والأخلاق والجماليات. وقضى سحابة عمره في كونيغسبيرغ في ألمانيا يعيش حياة هادئة ومتوارية. وقد درس اللاهوت وفيزياء نيوتن ورياضياته قبل أن تجتذبه الفلسفة. وأخذ يهاجم فلسفة لايبنتز التي كانت منتشرة في ألمانيا آنذاك. وبعد عام ١٧٧٠م، عندما عين لإشغال كرسي الفلسفة والمنطق في جامعة كونيغسبيرغ أخذ في تأليف أعماله الرئيسية ولاسيما «نقد العقل البحت» The Critique of Pure Reason و«نقد العقل العـملي» The Critique of Practical Reason و«نقـد ملكة الاجتـهـاد في الرأي» The Critique of Judgment. وهو أبو ما يسمى الفلسفة النقدية التي تسعى إلى دراسة حدود العقل ذاته، وهي فلسفة وصفها كانت بأنها نقدية أو متسامية.

وتوصل كانْت إلى النتيجة التي مفادها أن العقل البشري لا يستطيع معرفة جوهر الأشياء أو أيّ منها معرفة نهائية مطلقة. وحاول جعل الفلسفة علماً، وآمن بالحقيقة التي مفادها أننا ندرك الأشياء في الزمان والمكان نتيجة لفرض العقل لمقولتيْ الزمان والمكان على العالم الذي حولنا. كما اعتقد كانْت بأن العقل البشري لا يستطيع الوصول إلى معرفة وجود الله ولا إلى البرهنة على وجود الله في الواقع، وأن الله لا يمكن أن يُعرف إلا من خلال العَقْل العملي وليس العَقْل النظريّ أو البَحْت. وأكّد على أهمية علم الأخلاق، وهو ميدان عُرف أنه حقق شهرة خاصة فيه في القرون اللاحقة.

وبعد وفاته أصبحت الكانْتية مدرسة فكرية هامة ولا سيما في ماربورغ. وتم إحياؤها فيما بعد في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين/ التاسع عشر والعشرين الميلاديين على أيدي فلاسفة مثل إرنْست كاسيرر Ernst Cassirer الكانْتي المُحدث، كما أحدثت أثرها حتى في فلاسفة من قبيل مارتن هيديغر Martin Heidegger، وأياً ما كان الحال، فإن فكرة نقد العقل من خلال العقل نفسه، وتأسيس ما أطلقَ عليه كَانْت الفلسفة النقدية، يمثلان علامة فارقة هامة في تاريخ الفكر الغربي. ويجب أن ينظر إليهما على أنهما يمثلان حداً فاصلاً تحولت بعده الفلسفة تدريجياً من عصر العقلانية إلى عصر الفلسفات العقائدية أو الأيديولوجية، وكذلك إلى عصر الثورة ضد العقل التي حدثت في الفكر الغربي في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. واجتذبت فلسفة كَانْت أيضاً العديد من المفكرين المسلمين. وترجمت مؤلفاته إلى اللغات العربية والفارسية والتركية، بينما حدثت خلال القرن التاسع عشر أول مواجهة للفلسفة الإسلامية مع الفلسفة الغربية على شكل رد من الفيلسوف الفارسي ملاّ علي زونوزي في كتابه «بدائع الحكم» على بعض أفكار كانْت.

هيغل والمذهب المثالي الألماني

ظهرت في ألمانيا في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي مدرسة كبرى جديدة للفلسفة عرفت بمدرسة المثالية الموضوعية. وهي مقترنة باسمي فردريش شلنغ Friedrich Schelling وجوهان فيخته Johann Fichte. وقامت أطروحة هذه المدرسة على أن بالإمكان معرفة الحقيقة، وأن هذه الحقيقة مثالية مطلقة في نهاية الأمر وليست مادية. وكان هيغل أعظم أعلام هذه المدرسة دون مراء.

جورج فردريك هيجل George Frederick Hegel (١٧٧٠-١٨٣١م)

طوّر هيغل أبو المذهب المثالي الألماني، ما يسمى بالفلسفة الجدلية (الديالكتيكية) أي الفلسفة القائمة على تحرك ديالكتيكي من الأطروحة Thesis إلى النقيضة antithesis إلى الجَميعة synthesis. وأصبح هذا التدفق الجدلي أو

الديالكتيكي للأفكار يشكل أساس الهيغلية. ورغم أن هيغل تأثر بكانْت، إلا أنه لم يقبل التحديد الذي فرضه «كانْت» على العقل، وكتب مؤلفه الخاص به والذي عنوانه «علم الظواهر فيما يتصل بالعقل» The Phenomenology of the Mind ليبيّن أن بإمكان العقل معرفة الحقيقة. أما منطقه الجدلي فقد طوره في كتابه الذي عنوانه «علم المنطق» Science of Logic وهو أحد المؤلفات الأساسية للفلسفة الهيغلية.

وكتب هيغل أيضاً بإسهاب عن فلسفة التاريخ التي اعتبرها فرعاً هاماً من فروع الفلسفة نفسها، هذا إضافة إلى ما كتبه عن القانون وعلم الجمال. واعتقد بأن الفلسفة يجب أن تتعامل مع الكل، لا أن تبدأ في التعاطي ابتداء من الأجزاء، كما ينبغي أن تكون قائمة على العملية الجدلية التي تنبع عنها الكيانات العليا متطورة من صراع الكيانات الدنيا الذي يؤدي بدوره إلى الفكرة المطلقة. ويمكن رؤية هذه العملية لتجلي «المطلق» في التاريخ في الحركة من التنظيمات القبليّة إلى دولة كاملة العقلانية. والواقع أن كل الحقيقة عقلاني ويمكن معرفته عقلانياً.

وطبق هيغل جدليته على جميع المجالات، من الدين إلى السياسة، ومن الفن إلى التاريخ، وابتدع واحدة من أكثر الأنظمة الفلسفية التي عرفها الغرب شمولاً على الإطلاق. بيد أنه يجب عدم خلط فكرته عن تجلي المطلق في التاريخ مع الأفكار التقليدية للوحي، أو لظهور الإنسان الكوني، كما سبق أن فعل بعض المسلمين المحدثين والعلماء والمفكرين الغربيين. وبعد هيغل نظر إليه كثيرون من أتباعه على أنه مسيحي پروتستانتي ومؤيد للدولة البروسية. غير أننا نشهد تأثير هيغل بين من يدعون بالهيغليين اليساريين ممن على شاكلة فيورباخ Feuerbach الذي قدّم تفسيراً إلحادياً للهيغليّة، والذي كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالماركسية، وكذلك تأثيره في أوساط الهيغليين اليمينيين الذين كانت تربطهم أواصر متينة بالدوائر الدينية في ألمانيا. وكذلك كان للهيغلية نفوذها في إنجلترا وأمريكا وإيطاليا حيث اجتذبت المناحي الكلية الشمولية والمثالية لهيغل العديد من الفلاسفة، أمثال ج. إي. مور J.E.Moore في إنجلترا، وج. رويس J.Royce

في أمريكا، وب. كروتشا B.Croce في إيطاليا. ورغم أفول نجم هيغل بسبب ظهور الفلسفة الوضعية اليقينية في أواخر القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي وبدايات القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، فإنه عاد مرة أخرى ليستقطب قدراً كبيراً من الاهتمام خلال العقود القليلة الأخيرة في كل من أوروبا وأمريكا على حد سواء.

آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠م)

كان شوبنهاور معاصراً لهيغل ومعارضاً بقوة لمثاليته. والواقع أنه طوّر ما سمّاه ما ورائيات «الإرادة»، لمعارضة المثالية الهيغلية معارضة مباشرة. ورغم أنه لم يبلغ أبداً من التأثير ما بلغه هيغل في ذلك الوقت في ألمانيا، إلا أنه أخذ يستقطب اهتمام الوجوديين المتأخرين في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي. وقد بدأ شوبنهاور دراسته في الطب ثم تحوّل إلى فلسفة كل من أفلاطون وكانْت. وبعد أن أنهى دراسته شدّ الرحال إلى فيمار حيث التقى بغوتة الذي أصبح صديقاً حميماً له، كما أنه تعرف على صوفية الفيدانتا Vedanta (نظام فلسفي هندوسي مبني على الفيدا وهي كتب الهندوس الدينية) والصوفية الهندوسية. واعتبر الأوبانيشادس Upanishads وهي الكتاب المقدس للهندوسية، أحد الأسس التي قامت عليها فلسفته، فهو بذلك أول فيلسوف أوروبي كبير في العصر الحديث يستطيع المرء أن يلاحظ تأثير الفكر الشرقيّ فيه. وقد أيد غوتة ضد نيوتن في مساجلاتهما حول طبيعة الألوان.

وأهم أعمال شوبنهاور كتابه الذي عنوانه: «العالم كإرادة وفكرة» The World as Will and Idea الذي تحول فيه من مركزية العقل في الفلسفة الهيغلية إلى قوة الحدْس والإبداع وحتى اللاعقلاني. وهذا هو المظهر الفكري لشوبنهاور الذي أحدث أثره في الوجودية الحديثة وفي علم النفس وعلم الأنثروبولوجيا أيضاً. وكان لشوبنهاور كذلك تأثير كبير في الفنون والآداب الألمانية، كما كان أحد الرموز التي استقطبت عدداً من المفكرين والكتّاب المسلمين الذين درسوا في أوروبا في بدايات القرن العشرين.

سورين كيركيغارد Soren Kierkegaard (١٨١٣-١٨٥٥م)

كيركيغارد أشهر الفلاسفة الدانمركيين قاطبة، وكان أحد كبار ناقدي المذهب العقلي الهيغلي وأحد الأعلام وقد رأى فيه كثيرون أنه أبو الفلسفة الوجودية. تلقى كيركيغارد تعليماً لوثرياً صارماً، وكان دائم الانخراط بعمق في قضايا الدين. ودرس اللاهوت والفلسفة، ويؤكد مؤلفه الرئيسي الذي عنوانه «إما/ أو» Either/Or على أهمية الاختيار والإرادة الحرة في الحياة الإنسانية. وفي كتابه «الخوف والارتعاد» Fear and Trembling وكتابه «التكرار» Repetition يعالج مسألة الإيمان والمفارقات التي ينطوي عليها بالنسبة لوجود الإنسان في عالم لا يُجمع الناس فيه على تقبّل الدين. وفي كتابه «شذرات فلسفية» Philosophical Fragments يقدّم المسيحية على أنها شكل من الوجود قائم على حريّة الإرادة، ويهاجم الفلسفة الهيغلية المرتكزة على الحتمية. وفي كتابه «مفهوم الفزع» The Concept of Dread يوسع فكرة الحرية لتمتد إلى علم النفس، ويرى كثيرون أن هذا الكتاب هو الأول من نوعه في «سيكولوجية العمق». وأخيراً وفي كتاب «مراحل على درب الحياة» Stage on Life's way الذي يعد واحداً من أكثر مؤلفات كيركيغارد نضوجاً يميز المؤلف بين المخاوف الجمالية والأخلاقية والدينية في الحياة. وأخيراً فإن كيركيغارد في كتابه «ذيل ختامي غير علمي للشذرات الفلسفية» Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments يهاجم مرة أخرى المحاولة الهيغلية لخلق جَميعَة ضخمة من الوجود داخل نظام ما.

انتقد كيركيغارد نظرية المعرفة عند هيغل، وامتدح الذاتية Subjectivism (تقويم الخبرة كلها على أساس من الخبرة الذاتية) مفضلاً إياها على الموضوعية Objectivism (التأكيد على الحقيقة الموضوعية بوصفها متميزة عن الخبرة الذاتية) التي تمثل سمة للأفكار الوجودية للقرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي. وقضى شطراً كبيراً من حياته في مهاجمة الكنيسة الرسمية التي اعتقد أنها تخلت عن المسيح، بينما كان في الوقت ذاته منغمساً انغماساً عميقاً في قضايا الدين. وفي البداية لم تحظ أفكاره باستقبال جدي، لكنها أصبحت معروفة بصورة

أفضل تدريجياً ولا سيما منذ الحرب العالمية الثانية، حيث أصبح أحد الرموز الفلسفية ذات النفوذ على جانبي المحيط الأطلسي.

كارل ماركس Karl Marx (١٨١٨-١٨٨٣م)

هو الألماني ذائع الصيت، المنظِّر السياسي وعالم الاجتماع والاقتصاد، الذي كتب «البيان الشيوعي» Manifesto بالاشتراك مع فردريك إنجلز Friederich Engels، كما ألف كتاب «رأس المال» Das Capital. وماركس ليس فيلسوفاً بالمعنى الفني الدقيق للكلمة، بل هو منظِّر اجتماعي وإن كان قد تمتع بقسط وافر من النفوذ في بعض الدوائر السياسية والفلسفية. درس التاريخ والفلسفة وتأثر بـ«هيغل»، لكنه تأثر أيضاً بالكتّاب الاشتراكيين والأفكار الاشتراكية لاسيما عندما ذهب إلى باريس. وبينما كان منفياً في بروكسل كتب «البيان الشيوعي» الذي احتوى على مجمل فلسفته الاجتماعية. ثم عاد إلى ألمانيا لمدة من الزمن حيث أصبحت أفكاره أكثر قبولاً بدرجة ما على إثر ثورة ١٨٤٨م. غير أنه سرعان ما اضطر إلى مغادرة ألمانيا مرة أخرى، إلى إنجلترا هذه المرة، حيث قضى ما تبقى له من حياة، وحيث وضع مؤلفه الرئيسي الموسوم بـ«رأس المال» Das Capital الذي يمثل تحليلاً لاقتصاديات الرأسمالية.

وفي هذا الكتاب طوّر ماركس الفكرة القائلة بأن وجود الإنسان يقوم على قدرته الإبداعية في بذل جهود تنصب على الأشياء الموجودة في الطبيعة وإنتاج البضائع؛ ولذلك فإن من حق جميع أفراد الجنس البشري التمتع بثمار هذه الجهود. لكن ماركس يستدرك فيقول إن الأمر ليس كذلك فعلاً لأن الطبقة العاملة تتعرض لظلم مالكي رأس المال. لذلك فإن هناك حرباً طبقية مستمرة بين العمال الذين يقومون بالعمل والبورجوازيين الذين يملكون رأس المال. وأكد ماركس جازماً أن هدف التاريخ هو إيجاد مجتمع عديم الطبقات، وهو هدف ينبغي تحقيقه من خلال الثورة. كما أكّد أن العملية التاريخية برمتها تقوم على الصراع بين مختلف الطبقات بناء على عوامل اقتصادية. واعتقد ماركس أنه صحّح الفكرة الهيغلية القائلة بالفلسفة الجدلية، عندما نظر إلى العملية الجدلية على أنها عملية ماديّة بحتة.

وبذلك طوّر ما هو معروف الآن على نطاق واسع بالمادية الجدلية التي شكلت الأساس الفلسفي للشيوعية، وما برحت كذلك لدى أولئك الذين يعتنقون العقائدية الشيوعية أو يوصفون بأنهم ماركسيون فلاسفة. ورغم ما أبداه من رعاية وتعاطف كبيرين تجاه الفقراء، كان ماركس من ناحية عملية مناوئاً للدين وملحداً، واعتقد أن الدين الذي دعاه «أفيون الشعوب» كان أحد العناصر الرئيسية التي تسببت في إخضاع طبقة وفئة من الناس للطبقة والفئة الأخرى، ولذلك فإنه كان منبعاً من منابع الظلم في المجتمع.

هنري بيرجسون Henri Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١م)

كان الفيلسوف الفرنسي بيرجسون أحد مشاهير النقاد الآخرين للفلسفة الهيغلية وقد طوّر ما يسمى الفلسفة التطورية Process Philosophy، وكان أحد أوائل من صاغوا عملية النشوء والارتقاء صياغة فلسفية. قضى الشطر الأكبر من حياته في باريس حيث تلقى تعليمه. وكان في الأصل أحد أتباع المذهب الآلي في الفلسفة ثم غيّر آراءه وأخذ يميز بين الزمن والدوام أو البقاء كما يظهر من مؤلفه الشهير الذي عنوانه: «الزمن والإرادة الحرة: مقالة في البيانات الفورية للوعي» Time and Free Will: an Essay on the Immediate Data of Consciousness وقد دافع عن حرية الإرادة ضد الجبرية أو الحتمية التي قالت بها بإصرار الفلسفة الهيغلية وبعض الفلسفات الأخرى المعنية ببناء نظم فلسفية في ذلك الوقت. كما سعى بيرجسون إلى تبيان العلاقة بين الجسد والعقل في كتابه «المادّة والذاكرة» Matter and Memory. وفي عام ١٩٠٠م أصبح أستاذاً في الكوليج دي فرانس حيث تمتع بشعبية كبيرة بين الكاثوليك وفي الأوساط الفلسفية الأخرى أيضاً. وخلال هذه السنوات وضع أشهر كتبه وعنوانه «التطور الارتقائي الخلاّق» Creative Evolution الذي يبيّن تأثير علم الأحياء ونظرية النشوء والارتقاء أو (التطور الارتقائي) الداروينية عليه شخصياً. ورأى أن آلية التطور الارتقائي هي ما دعاه بالدافع الحيوي Elan Vital الذي يؤدي إلى إحداث عملية التغيّر والتحول في الطبيعة.

أما آخر أعمال بيرجسون وهو «منبعا المبادئ الأخلاقية والدّين» The Two

Sources of Morality and Religion فيناقش الذكاء والحدْس كمصدرين يقوم عليهما كل من المبادئ الأخلاقية والدين. وفي هذا المؤلف والمؤلفات الأخرى التي تلته ازداد بيرغسون اقتراباً من الكاثوليكية وابتعاداً عن مفهوم الدافع الحيوي. وبسبب معارضته للمذهب العقلي والتركيبات العقائدية للقرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي وتركيزه على الحَدْس، اجتذب بيرجسون انتباه عدد من المفكرين المسلمين في أواخر القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي والقرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، وبعض الأعلام أمثال محمد إقبال، إذ كثيراً ما تحدثوا عنه.

فردريتش نيتشه Friedrich Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠م)

هو أحد الفلاسفة الألمان في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي الذي كان له أثر كبير في فكر القرن الرابع عشر الهجري/ القرن العشرين الميلادي. بدأ نيتشه حياته العملية بدراسة فقه اللغة في بازل. وفي عام ١٨٧٢م ألف كتابه «مولد المأساة» The Birth of Tragedy حول الانقسام بين ما دعاه الأسلوب الأبلوني والأسلوب الديونيسي في التفكير. واستقطب هذا المؤلّف عدداً كبيراً من الأتباع من كتاب القرن الرابع عشر الهجري/ القرن العشرين الميلادي. وفي عام ١٨٧٩م تقاعد من الجامعة وبدأ مَرحلة ألف فيها أشهر أعماله ومنها «هكذا تكلم زرادشت» Thus Spoke Zarathustra و «ما بعد الخير والشر» Beyond Good and Evil و «في سلالة الأخلاق» On the Genealogy of Morals.

وكان نيتشه أحد أشد نقاد الثقافة المعاصرة والمسيحية في زمنه بالأسلوب الذي راها تمارس فيه. وأدرك الفقر الروحي المحيط بها وتحدث عن «موت الله» [في المسيحية]. وارتأى أن الحل الوحيد يكمن في مجيء أشخاص يتجاوزون معايير الأخلاق والمقاييس العادية للخير والشر، وقد دعاهم الأشخاص الخارقين الذين هم فوق البشر Supermen.

وكتب نيتشه آثاره بأسلوب شعري رفيع تجلّى بصورة خاصة في كتابه «هكذا تكلم زرادشت» وأحدث أثراً بعيداً في القرن العشرين في الأوساط الأدبية

والفلسفية على حد سواء. وتمتع بومضات قوية من الحَدْس بينما كانت تستحوذ عليه في الوقت ذاته حالة نفسية خارجة عن السويّ المألوف حتى أطلق عليه أحد معاصريه التقليديين لقب «المختلّ المستنير». ورغم ذلك فإن كثيرين يرون فيه في الواقع أحد «أنبياء» الأنماط الفكرية وأحوال البشر في القرن الرابع عشر الهجري/ القرن العشرين الميلادي، وأنه مفكر فريد في بابه أتاح له حَدْسه وبديهته المجال لرؤية فقر الحضارة الحديثة والانحطاط الروحي الذي عانى منه الإنسان الحديث نتيجة لذلك. أما فيما يتعلق بالعالم الإسلامي، فإنه يمكن رؤية تأثير نيتشه في أوساط معينة ولا سيما لدى محمد إقبال الذي كثيراً ما يشير إلى نيتشه في كتاباته على أنه مُحاوره الأهمّ من طرف الغرب.

إدموند هوسيرل Edmond Husserl (١٨٥٩ـ١٩٣٨م)

أحد جهابذة الفلاسفة الألمان أيضاً. وهو مؤسس ما يسمى الظاهراتية أو الدراسة الفلسفية لتطور العقل (الفينومينولوجيا)، وهي من أوسع أنواع الفلسفة انتشاراً في الغرب الحديث. وقد سعى إلى تحويل الفلسفة إلى علم صارم القواعد عن طريق وصف الوعي وتحليله وإزالة التعارض بين المذهب التجريبي والمذهب العقلاني. وينحدر هوسيرل من أصول يهودية لكنه تحوّل إلى الفلسفة الكاثوليكية تحت تأثير برينتانو Brentano، ودرس الفلسفة والرياضيات معاً. وفي مرحلة متأخرة من حياته اعتنق المسيحية اللوثرية عندما كان في فينّا، وبدأ يدرس الفلسفة بينما حول اهتمامه إلى الأساس السيكولوجي للرياضيات. وقد تمخضت هذه الدراسات عن كتابه «الاستقصاءات المنطقية» Logical Investigations التي أخذ هوسيرل يصفها بأنها ظاهراتية (فينومينولوجية).

ورأى هوسيرل في الظاهراتية علماً شمولياً يقوم على المنهجية التي أطلق عليها اسم الاختزال الظاهراتي أي الاهتمام بتجربة أساسية متصلة الحلقات تؤدي إلى جوهر الأشياء، وبالوظيفة التي تصبح بها الجواهر واعية. وفي كتابه «الأفكار: مقدمة عامة للظاهراتية» Ideas: General Introduction to Phenomenology الذي لم يقدر له الاكتمال أبداً، طرح برنامجه وخلاصة منتظمة لمنهجيته.

واعتبر هوسيرل في أواخر حياته الظاهراتية عاملاً مجدداً للحياة الروحية. وفي كتابه الذي عنوانه «الفلسفة الأولى» First Philosophy ادعى أن الظاهراتية تدافع عن الحياة وتؤدي إلى تحقيق استقلالية الإنسان الأخلاقية. وفي آخر مؤلفاته وهو «أزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المتسامية» The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenolology يتحدث عن أهمية الظاهراتية واستقلال العقل في خضم اضطراب ذلك العصر. والواقع أنه جرى تأليف هذا الكتاب في ظل ألمانيا الهتلرية ويقف شاهداً على واحد من آخر الأصوات الحرّة في دنيا الفلسفة في تلك البلاد آنذاك. وقد مارس هوسيرل قدراً كبيراً من التأثير في ألمانيا وفيما بعد في أمريكا وفي إنجلترا. وتبقى الظاهراتية حتى الآن كما فسّرها مختلف الفلاسفة اللاحقين، واحدة من المدارس الفلسفية الكبرى في الغرب.

سيجموند فرويد Sigmund Freud (١٨٥٦ـ١٩٣٩م) **والتحليل النفسي**

مع أنه لم يكن فيلسوفاً، إلا أن فرويد الطبيب النمساوي ومؤسس التحليل النفسي يعد واحداً من الأعلام الأبعد أثراً في الغرب في القرن العشرين. ولد فرويد لأسرة يهودية، واجتذبته الفلسفة في بدايات حياته، لكنه قرر لاحقاً أن يختار حقل الطب، حيث تميز فيما بعد في مجال طبّ الأعصاب ودراسة الخلايا العصبية، لكن اهتماماته تحولت تدريجياً للنواحي النفسية في دراساته لطب الأعصاب. وفي عقد التسعينيات من القرن التاسع عشر، أخذ يطوّر في نظرياته في التحليل النفسي، حيث كان مؤلفاً مشاركاً في كتاب «دراسات في الهستيريا» Studies in Hysteria في عام ١٨٩٥م. وفي عام ١٩٠٠م أنتج مؤلفه الأهم في التحليل النفسي وعنوانه «تفسير الأحلام» The Interpretation of Dreams حيث بيّن فيه أهمية اللاشعور أو اللاوعي حسب رأيه. وقد أكّد فرويد آراءه المتعلقة بالكبت والرغبات الخفية المقنعة، والأصل الطفولي لمحتويات اللاوعي الذي تسوده الدوافع الجنسية والعداء تجاه الوالدين، المقترن بما عرّفه فرويد على أنه عقدة أوديب (أي الرغبة الجنسية تجاه الوالد من الجنس المقابل، والكراهية المبنية على الغيرة من الوالد المنافس).

وفي سبيل نشر نظرياته أسس فرويد «حلقة فينا» التي انضم إليها رموز مشهورون من أمثال ألفرد ألدر Alfred Alder . غير أن سهام النقد صوّبت إلى آرائه في أول الأمر، وتعرض كتابه الذي عنوانه «ثلاث مقالات في نظرية الجنسانية» Three Essays on the Theory of Sexuality لسخرية شديدة. بيد أن فرويد استمر في ممارسة التحليل النفسي وتعليمه والكتابة عنه، وأخذ يطبقه في حقول أخرى. وفي كتابه «الطوطم والمحرّم» Totem and Taboo حاول تحليل «الإنسان البدائي» تحليلاً نفسياً، بينما شنّ في كتاب آخر عنوانه «مستقبل وهم» The Future of an Illusion هجوماً شديداً على الدين معتبراً الخوف والأمل في الواقع الأساس للإيمان بالله والخلود. وفي كتابه «موسى والتوحيد» Moses and Monotheism بلغ حداً أنكر معه أن موسى كان يهودياً، مدعياً أنه كان مصرياً تعلم عقيدة التوحيد من أخناتون. وأدّى هذا المؤلف إلى تحويل العديد من اليهود ضد فرويد، بعد أن كان كثيرون منهم قد أيدوه قبل ذلك.

وفي أواخر حياته استنبط فرويد نظرية جديدة للعقل، تقوم على المقولات الأساسية لغريزتي الحياة والموت، وتقسيم العقل إلى الـ«هو» Id والـ «أنا» Ego والـ «أنا العليا» Superego وارتأى أن التوتر بين الأنا و الأنا العليا أصل ما يسمى الأنشطة العقلية. وأنكر المسؤولية الأدبية الإنسانية تماماً وأكّد على تأثير قوى اللاوعي التي تقرر أفعال البشر. وأنكر خلود الروح وأنزل الروح Spirit إلى مرتبة النفس Psyche ، والواقع أنه ابتكر وجهة نظر للطبيعة البشرية تعد من أكثر ما عرف من نوعها معاداة للدين في العالم الحديث، وشرع في ممارسة التحليل النفسي الذي جاء ليحل محل الدين في حياة العديد من الناس. وأصبح المحلل النفسي، إلى جانب العالم، الكاهن الجديد للعالم الحديث؛ بينما مُسخت الحقائق الدينية والروحية إلى ظواهر نفسية يجري التعاطي معها عن طريق تقنيات التحليل النفسي حديثة المنشأ.

لا جدال في أن محللين نفسيين آخرين تحوّلوا عن فرويد وكان أبرزهم كارلْ غوستاف يونغْ Carl Gustav Jung الذي كان أكثر اهتماماً من فرويد بالرمزية

الدينية والأساطير. غير أن يونغ أيضاً هبط بالنماذج الأصلية الأولى إلى مرتبة «اللاوعي الجماعي» للبشرية، ورفض التمييز بوضوح بين الروح والنفس. ولذلك فإنه أسهم بخطوة أبعد في عملية إسباغ الطابع السيكولوجي على الحقيقة الروحية التي تعتبر إحدى المميزات والخصائص البارزة في العالم الحديث. وفي السنوات الأخيرة أخذ تأثير فرويد في الانحسار وهناك كثيرون يسعون الآن إلى إيجاد علم نفس وتحليل نفسي أكثر إنسانية، بل تحوّل البعض إلى التعاليم الروحية الشرقية. غير أن تأثير الأساليب والأفكار التي مارسها فرويد وأكّدها في القضاء على المعنى الديني للحياة، مختزلاً روعة الروح الإنسانية في عُقَد لا شعورية معظمها من منشأ جنسي ومنكراً حقيقة الروح بإنزالها إلى مرتبة قوى نفسية، ما زالت باقية في العالم الحديث.

الفريد نورث وايتهد Alfred North Whitehead (١٨٦١-١٩٤٧م)

من أبرز الفلاسفة في القرن العشرين ولاسيما في أمريكا. وينحدر ألفريد نورث وايتهد من أصل إنجليزي، وقضى الشطر الأول من حياته في إنجلترا حيث درس الرياضيات والفلسفة، ودرّس بعد ذلك في جامعتي كيمبردج ولندن قبل أن يهاجر إلى أمريكا حيث قدر له أن يقضي الشطر الأخير من حياته في جامعة هارفرد. وانجذب وايتهد بادئ ذي بدء إلى الكنيسة الكاثوليكية التي لم ينضم إليها رغم ذلك. والواقع أنه بينما واصل اهتمامه الشديد بشؤون الدين طيلة حياته، فإنه رفض الانضمام إلى أية مؤسسة دينية منظمة. وكانت غالبية مؤلفاته الأولى في الرياضيات، وقد التقى بتلميذه برتراند راسل لأول مرة بوصفه عالماً في الرياضيات، وألّفا معاً كتاب المبادئ الرياضية Principia Mathematica الذي استغرقهما العمل فيه حتى عام ١٩١٠م. ويبقى هذا العمل الرئيسي في المنطق أحد النصوص الأساسية حول فلسفة الرياضيات في القرن العشرين، وكذلك بالنسبة للعلاقة بين المنطق الرياضي والمنطق الأساسي. كما كان وايتهد مهتماً إلى أبعد الحدود بأسس الفيزياء، وتمثل ذلك في تأليفه كتاباً عنوانه «استعلام حول مبادئ المعرفة الطبيعية» Enquiry Concerning the Principles of

Natural Knowledge ، تبعته معالجة غير رياضية للفيزياء في كتاب «مفهوم الطبيعة» The Concept of Nature .

وفي أثناء وجوده في أمريكا ألف وايتهد معظم أعماله الماورائية . بدأها بكتاب «العلم والعالم الحديث» Science and the Modern World انتقد فيه المادية العلمية . وهناك أيضاً ألف كتابه «التدرّج والواقع» Process and Reality الذي ربما كان أهم مؤلفاته، وفيه طوّر فكرة فلسفة الصيرورة، وهي فلسفة تنظر إلى الواقع برمته على أنه سلسلة من التحولات أو الصيرورات . وفي آخر كتبه الرئيسية الذي عنوانه «مغامرات الأفكار» Adventures of Ideas يلخّص آراءه حول الله والإنسانية والكون . ولا يشتهر وايتهد بأنه مؤسس فلسفة الصيرورة وحسب بل إنه مؤسس لاهوت الصيرورة أيضاً . وكان لهذه الأفكار تأثير ملحوظ أيضاً في أمريكا في الغالب بسبب تلميذه الشهير تشارلس هارتشورن Charles Hartshorne الفيلسوف الأمريكي الذي نشر تعاليم أستاذه وايتهد بعد وفاته .

برتراند راسل Bertrand Russell (١٨٧٢-١٩٧٠م)

برتراند راسل أحد تلاميذ وايتهد الأوائل . وهو واحد من أشهر الفلاسفة والمناطقة البريطانيين في القرن العشرين . وجمع إلى شهرته في الرياضيات والفلسفة في آن معاً، نشاطه في المجال السياسي ولا سيما في أواخر أيامه . والحق أن قدراً كبيراً من شهرته في الحقبة الأخيرة يقوم على نشاطاته السياسية والاجتماعية أكثر مما يقوم على أعماله الفلسفية البحتة التي اشتهر بسببها في سنواته الأولى .

وأصبح راسل في بدايات حياته متشككاً دينياً وبقي كذلك حتى وفاته . وفي كمبردج أثناء دراسته للفلسفة، أصبح يهتم بالأسس التي تقوم عليها المعرفة . وفي البداية تأثر بمثاليين من مثل ج . إي . مور G.E.Moore ثم أخذ يتحول باطراد إلى الفلسفة التجريبية والوضعية والمادية، وبقي وضعياً طيلة ما تبقى من عمره . وفي كتابه «استفسار في معنى الحقيقة والمعرفة الإنسانية، ومجالها وحدودها»

An Inquiry into the Meaning of Truth and Human Knowledge, Its Scope and Limits سعى إلى ترتيب واختزال ادعاءات المعرفة الإنسانية في أبسط العبارات . وفي كتاب مبادئ الرياضيات، تقصّى العلاقة بين الفلسفة والرياضيات التي وصلت إلى ذروتها في الكتاب الذي عنوانه «المبادئ الرياضية» Principia Mathematica والذي اشترك في تأليفه مع وايتهد . وبصورة عامة فقد حظي بنفوذ هائل في أوساط الحركة التحليلية إضافة إلى تأثيره في دراسة المنطق على العموم خلال القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي .

وكتب راسل أيضاً عدداً من المؤلفات الأكثر شعبية مثل «تاريخ الفلسفة الغربية» A History of Western Philosophy و«لماذا أنا لست مسيحياً» Why I am not a Christian و«سيرة ذاتية» Autobiography . وقد جعلته هذه الكتب أكثر نفوذاً وشهرة من الفلاسفة الآخرين في الدوائر غير الفلسفية . وهو يلخّص هيمنة الفلسفة الوضعية التي ترفض أن تتناول أي موضوع لا يمكن تعريفه تعريفاً منطقياً، وعند البعض تعريفاً عملياً، ويتسم بانحياز قوي ضد الماورائيات، وبمعارضة للأمور الدينية والروحية التي كانت مدار اهتمام كثير من الفلاسفة عبر العصور . وقد سيطر هذا النوع من الفلسفة في غالبية الجامعات البريطانية والأمريكية طيلة العقود القليلة الأخيرة . ونتيجة لذلك، فقد أثّر راسل أيضاً في عدد من الكتّاب والفلاسفة المسلمين الذين درسوا في إنجلترا وأمريكا، على النقيض مما هو عليه الحال في القارة الأوروبية حيث لا تزال الوجودية والظاهراتية أكثر نفوذاً وهيمنة على يومنا هذا .

مارتن هيديجر Martin Heidegger (١٨٨٩-١٩٥٦م)

لا شك أن الفيلسوف الألماني مارتن هيديغر الذي كان أحد تلاميذ هوسيرل Husserl هو أبرز الفلاسفة الألمان في القرن العشرين بعد هوسيرل . وبقي يشكّل قوة كبرى في فلسفة القارّة الأوروبية، كما انتشر تأثيره ليصل إلى أمريكا خلال العقود الأخيرة، رغم أن الفلسفة الأنجلو- سكسونية في كل من إنجلترا وأمريكا ظلت خاضعة في الغالب للمذهب الوضعي المنطقي . وكان هيديغر ناقداً لاذعاً

للتكنولوجيا الحديثة والمجتمع التكنولوجي وأعظم أنصار ما غدا يعرف باسم الوجودية. وقد اجتذبته دراسته في مراحلها الأولى إلى الدين ودراسة اللاهوت الكاثوليكي والفلسفة القروسطية التي تأثر فيها ببرينتانو Brentano وكذلك بالفكر الإغريقي في مراحله المبكرة. ودرس ذلك في سلسلة من أمهات المصادر، ولم يتأثر فقط بمعلمه هوسيرل، بل تأثر أيضاً بكيركيغارد ونيتشه.

واعتقد هيديغر أن الفلسفة الغربية برمتها اتخذت سبيلاً خاطئاً في فهمها «للكينونة» ابتداء من أفلاطون فصاعداً، وأن هذا النوع من النشاط الفلسفي قد انتهى معه. وأهم أعماله هو «الكينونة والزمن» Being and Time الذي أثّر على ملحدين من أمثال جان بول سارتر، وأثر أيضاً على صنوف مختلفة من الفلاسفة الدينيين. أما مؤلفه الهام الآخر الذي عنوانه «ما هي الماورائيات (الميتافيزيقيا)؟» What is Metaphysics? فهو الكتاب الذي يناقش فيه هيديغر مفهوم «اللاشيء» أو «العدم» ويطور صيغته الخاصة به للظاهراتية التي يعتقد بأنها هي الأسلوب المناسب لكشف النقاب عن أسلوب الإنسان في الوجود وعن طريقه إلى الكينونة.

جان بول سارتر Jean-Paul Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠م)

سارتر أشهر الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين، وكان يجمع بين ذلك وبين كونه أحد الأدباء المرموقين في فرنسا، ودرس في باريس حيث عاش ودرس معظم سني حياته العملية التي قضى شطراً كبيراً منها مع سيمون دي بوڤوار Simone de Beauvoir وهي أيضاً فيلسوفة وناقدة اجتماعية معروفة. ولم يتزوج سارتر ودي بوڤوار زواجاً رسمياً أبداً لأنهما اعتبرا أن الزواج أحد المعايير الأخلاقية البورجوازية وواحدة من بقايا الدين الذي وقف كلاهما منه موقف المعارضة.

وكانت رواية «الغثيان» Nausea باكورة أعمال سارتر، وهي رواية معادية للأعراف الاجتماعية وفردية النزعة إلى حد بعيد. كما أنها كشفت عن بعض أفكاره الوجودية اللاحقة. وقد اتبع نهجاً ظاهراتياً فيها وطبّقه على العديد من مؤلفاته الفلسفية التي أشهرها «الكينونة والعدم» Being and Nothingness،

وفي هذا المؤلف يجعل الوعي الإنساني بوصفه حالة لا شيئية يعارض الكينونة التي هي «شيئية». وكان سارتر أحد المدافعين عن الكرامة والحرّية الإنسانية، كما أنه اعتبر في الوقت ذاته جميع المساعي والجهود الإنسانية أمراً لا طائل تحته. وفي الشطر الأخير من حياته في كتابه «الوجودية والإنسانية» Existentialism and Humanism أخذ يزيد من معادلته للحرية بالمسؤولية الاجتماعية، كما أخذ في حياته الشخصية يقضي وقتاً أكثر بكثير من السابق في العناية بالفقراء. وتحول مرة أخرى في سنواته الأخيرة نحو الروايات ولا سيما المسرحيات، مثل مسرحية «لا مَخرجَ» No Exit التي أصبحت من الأعمال الأدبية الشهيرة. أما من الناحية السياسية فكان يسارياً نشطاً يتبنى قضايا الماركسية رغم أنه أصبح ضد الاتحاد السوفييتي بعد عام ١٩٥٦م. وفي ذلك الوقت ألف كتابه الذي عنوانه «مشكلة المنهج» الذي قصد منه تنقيح الماركسية.

وكان لهذا الجمع بين الوجودية والماركسية الذي ميز سارتر ودي بوڤوار وأتباعهما أثر عميق في الدوائر الفكرية الفرنسية بعد الحرب العالمية الثانية، ومن خلالهم (كان الأثر) على عدد من المفكرين والكتّاب المسلمين وبخاصة في شمال إفريقيا ممن قضوا أيام دراستهم في فرنسا. والواقع أن أثر سارتر في كل من الأدب والفلسفة داخل الدوائر التحديثية في العالم الإسلامي أكبر بكثير من تأثير هيديغر الفيلسوف الوجودي الألماني الذي كان أكثر اهتماماً بالأمور الدينية من سارتر الذي عارض الدين دون مواربة، واتبع اتجاهات ومواقف لا أدرية قوية، والواقع أنها كانت مواقف إلحادية.

* * *

لقد تتابعت مختلف الشخصيات والمدارس في الفكر الحديث حيث جاءت واحدة إثر الأخرى، مبتدئة بثورة العقل على كل من الفكر والوحي، ومؤدية إلى تطور فلسفة نقدية تحاول الحد من سلطة العقل ونهوض عقائديات وعمليات بناء نظم في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، ثم تلاها نقد هيغل وغير ذلك من المنظومات الفلسفية التي أعقبتها الوجودية. ويمكن للمرء أن

يلاحظ خلال القرن العشرين انقسام الفلسفة في الغرب إلى الظاهراتية والوجودية من ناحية، حيث تقوم الأخيرة على الكرب الذي يعاني منه الوجود الفردي وغيره، وإلى الاتجاه الوضعي الذي يقوم على استخدام المنطق المرتبط ارتباطاً وثيقاً مع العلم التجريبي، وصرف النظر عن مشكلات وقضايا أخرى ولا سيما ذات الطابع الماورائي، من ناحية أخرى.

ومن الأهمية بمكان أن نذكر في ختام هذا الفصل أنه بدأت في الوقت ذاته في الغرب أيضاً، الذي وقع في قبضة الفلسفات المناوئة بشدة للماورائية والمعادية للدين، إعادة صياغة في بدايات القرن العشرين للفلسفة التواترية التي تتعارض تعارضاً تاماً مع الفلسفة الأوروبية، لأنها ترى في هذه الأخيرة انحرافاً عن تراث الإنسانية المتواتر في مجال الفلسفة والحكمة. وتقترن هذه الفلسفة أكثر ما تقترن باسم الماورائي الفرنسي رينيه غينون Rene Guenon وأنانداك كوماراسوامي Ananda K. Coomaraswamy الماورائي ومؤرخ الفن نصف السريلانكي ونصف الإنجليزي، والماورائي الغنوصي (المعرفي الروحي) الألماني فريثيوف شوون Frithjof Schuon . لكن هناك أيضاً عدداً آخر من الرموز البارزين الذين يمثلون هذا المنحى، منهم تيتس بيركهاردت Titus Burckhardt، وهستن سمث Huston Smith، ومارتن لنغز Martin Lings، وماركو باليس Marco Pallis وغيرهم، الذين حاولوا خلال القرن العشرين إحياء الحكمة التواترية لمختلف ألوان التراث والمعرفة التقليدية التي تكمن في صميم الأديان التقليدية الأصيلة التي تقف في الجانب المعارض لمشروع الفلسفة الحديثة برمّته ابتداء من عصر النهضة فصاعداً. ومن اللافت للنظر أن قسطاً وافراً من هذا النشاط ارتبط بالإسلام وصدر عن البعد الداخلي للوحي الإسلامي.

وفي هذه الأيام تبقى الفلسفة التواترية في مختلف صيغها أهم مظاهر المشهد الفلسفي العام في الغرب، لا سيما فيما يتعلق بالاضمحلال التدريجي للمدارس الفلسفية الحديثة التي جرفها تيار ما يسمى الآن تيار ما بعد الحداثة. ويمكن القول بأن هذا التيار يعمل على وضع نهاية للفلسفة الغربية الحديثة، وذلك من خلال

النقد الداخلي والقضاء على كل بُنى المعاني التي سبق أن وجدت، كما أكّد جاك دريدا Jacques Derrida وغيره من أنصار التفكيكية. ولا يقتصر الأمر على هيديغر، بل إن هناك بعض الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين أمثال ريتشارد رورتي Richard Rorty وغيره، يرون أن المشروع الفلسفي كما هو معروف حتى الآن في الغرب قد انتهى أمره. وفي هذه الحقبة بالذات من الحيرة والاضطراب، عندما أصبحت الفلسفة خلال القرون القليلة الأخيرة شبه عاجزة عن تقديم أية مساعدة للغرب، بل في الواقع حتى للبشر أجمعين الذين أصبحوا بحاجة ماسة إلى الإرشاد الروحي، فإن تلك الفلسفة التواترية أصبح ينظر إليها من قبل الكثيرين على أنها فلسفة بديلة قادرة على تلبية احتياجات البشر لأسمى أنواع المعرفة، التي لا تعدو في الوقت ذاته عن كونها تلك الحكمة الكامنة في صميم مختلف الأديان. وعلى المرء أن يلاحظ هنا أن هذا المنظور يجد تأكيداً خاصاً عليه في التراث الإسلامي الذي يعتبر الإسلام «الدين الحنيف» أي الدين الحقّ الذي يشتمل على الحكمة التي أوحى بها الله وأنزلها بأشكال وصور مختلفة من خلال تتابع الأنبياء، وكما بسطها فيما بعد الحكماء والفلاسفة في القرون الماضية بلغة قريبة إلى لغة البشر.

ومن الأهمية بمكان للمسلمين الذين يرغبون في معرفة الغرب، أن يدركوا أهمية الأفكار الفلسفية التي خرجت إلى حيّز الوجود في العالم الحديث خلال القرون الأخيرة، وهي أفكار غير مستقاة من مصدر فوق مستوى الفرد كما هي الحال في الفلسفة التقليدية. وعلى الأصح فإن الفلسفات الحديثة نابعة من محاولة أفراد من الفلاسفة يسعون من خلال استعمال العقل أو المعلومات والبيانات التجريبية إلى ابتداع نظام شامل سرعان ما توجه إليه سهام انتقادات فيلسوف آخر يدمر البناء الفكري الأقدم ليُحل محله آخر.

بيد أنه لا بد من معرفة الأفكار التي انطلقت من مختلف الفلاسفة الكبار والمدارس الفلسفية في الغرب خلال القرون الماضية، بسبب أهميتها الكبرى في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والجمالية وغيرها.

والواقع أنها أوجدت في الغالب، وتحدّد حتى هذا اليوم، ما يشكّل الحداثة والنظرة العالمية للعالم الحديث. وكم من شخص في الشرق، بمن في ذلك المسلمون، يعجز عن فهم الحضارة الغربية الحديثة لسبب محدد، وهو أن هذا الشخص ذكراً كان أم أنثى لا ينظر إلا إلى نواحيها السطحية دون أن يهتم بالأفكار الفلسفية التي يقوم عليها ذلك العالم. وعند هذه المرحلة المفصلية بالذات من التاريخ الإنساني، ثمة ضرورة قصوى لفهم ودراسة ناقدين من وجهة نظر إسلامية لمحتويات الفكر الغربي وتاريخه (الذي هو إلى حد بعيد تاريخ الفكر الحديث أيضاً). لقد درس الكثير من المؤرّخين الغربيين الفلسفة الإسلامية والتاريخ الفكري الإسلامي على أساس افتراضاتهم الفلسفية. لكن نادراً ما فعل المسلمون ذلك من جانبهم من حيث دراسة الطرف المقابل، أي دراسة الغرب من وجهة نظر التراث الإسلامي ذاته. ومع ذلك فهذه الدراسة هي الأمر الجوهري المنشود، لتتمكن النخبة الفكرية الإسلامية من التوصل إلى فهم أعمق للحضارة الغربية والفكر الحديث اللذَيْن يؤثران أعمق الأثر بصورة مباشرة وغير مباشرة على العالم الإسلامي في هذه الأيام، عن طريق العلوم والتكنولوجيا والتعليم الحديث، وكذلك من خلال المؤسسات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية.

* * *

الفصل العاشر

العلوم والتكنولوجيا الحديثة

بلغ الدور المركزي الذي قامت به العلوم الحديثة وتطبيقها على شكل تكنولوجيا في العالم الحديث درجة من الأهمية؛ بحيث أصبح من أهم الأمور الأساسية للمسلمين شباناً كانوا أم كهولاً أن يفهموا طبيعة هذا العلم الحديث فهماً معمقاً غير مقتصر على النواحي السطحية. كما يتعين عليهم، أيضاً، دراسة العلاقة بين العلم الحديث كبنية نظرية وكمعرفة للعالم المادي، وتطبيق هذا العلم على مختلف الحقول، ابتداء من الطب وانتهاء بالصناعة، أو كل ما يمكن تسميته بالتكنولوجيا بالمعنى المتداول حالياً لهذه الكلمة. وقد كتب العديد من المفكرين المسلمين خلال القرن الماضي الكثير عن العلم الحديث، وأثنى أكثرهم ـ وإن عارضوا مختلف القيم الثقافية والدينية والاجتماعية الغربية ـ على العلم الغربي ثناءً شبه مطلق، وجعلوه في قرارة تفكيرهم متماثلاً مع العلم كما عرفته الحضارة الإسلامية. وادعى أغلبهم في الواقع أن العلم الحديث ما هو إلا استمرار ومزيد من التطوير للعلم في الإسلام لكن ضمن سياق العالم الغربي.

ولا شك في أن العلم الحديث، كما أخذ يتجلى خلال عصر النهضة ولا سيما في القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، ما كان ليخرج إلى حيز الإمكان لولا الترجمات التي تمت من العربية إلى اللاتينية خلال القرون السابقة. وقد جاء معظم ذلك في إسبانيا وإلى حد ما في صقلية وأجزاء أخرى من إيطاليا. إذ بدون طب ابن سينا أو رياضيات الخيام أو بصريات ابن الهيثم لم تكن العلوم المناظرة لها في الطب والرياضيات والبصريات لتتطور كما تطوّرت في الغرب.

بيد أن الأمر لا يقتصر على وجود استمرارية مطلقة بين العلم الغربي والعلم الإسلامي، بل هناك أيضاً مظاهر ونواحي انقطاع عميق بين العلمين. لأن العلم الإسلامي، كما سبق أن رأينا في هذا الكتاب، يرتبط بأواصر عميقة مع النظرة الإسلامية للعالم. فهو متجذر بعمق في المعرفة القائمة على وحدانية الله ونظرة إلى الكون الذي تحكم فيه حكمة الله ومشيئته، والذي تترابط فيه جميع الأشياء وتتضافر مبيّنة بذلك الوحدة على الصعيد الكوني.

وعلى النقيض من ذلك فإن العلم الغربي يستند إلى اعتبار العالم الطبيعي حقيقة منفصلة عن الله وعن مستويات الكينونة العليا. وفي أحسن الأحوال فإن الله مقبول كخالق للعالم أو كبنّاء شاد بيتاً يقف الآن معتمداً على نفسه. أما تدخله في إدارة شؤون هذا العالم وتزويده المستمر بالرزق، فليسا موضع قبول في النظرة العلمية الحديثة للعالم. والواقع أن ثمة فروقاً شاسعة بين النظرة العالمية للعلم الغربي ونظيرتها في العلم الإسلامي. وبناء على ذلك فإن اعتبار العلم الغربي مجرد استمرار للعلم الإسلامي، يعني سوء فهم مطبق للأسس المعرفية لكل من العلمين، والعلاقة التي تربط كلاً منهما بعالم الإيمان والوحي. كما يعني أيضاً سوء فهم الخلفيتين الماورائية والفلسفية لكلا العلمين. فالعلم الإسلامي يربط دائماً مستويات الوجود الدنيا بالمستويات الأعلى، ويرى العالم المادي ببساطة على أنه أدنى المستويات في الحقيقة الهرمية للكون الذي يعكس الحكمة الإلهية، بينما ينظر العلم الحديث إلى العالم المادي على أنه حقيقة مستقلّة يمكن دراستها ومعرفتها ضمن معنى نهائي دون أية إشارة إلى مستوى من الحقيقة أعلى من ذلك.

وليس من الممكن هنا التفاعل بتعمّق مع علاقة العلم الإسلامي بالعلم الغربي، إلاّ بالإشارة إلى الفروق الكبرى بقدر ما يتعلق ذلك بتأثيرهما الديني. ولهذا أهمية خاصة، لأن الشاب المسلم الذي ترعرع في مجتمع يسمع فيه باستمرار ثناء على العلم، يُواجه عادة بموقف ينتقل فيه هذا الإطراء الديني للعلم والمعرفة ببساطة إلى العلم الحديث، دون أيّ وعي بالاختلافات والفروق في الافتراضات والطبائع والأساليب والقوالب للنوعين المذكورين من المعرفة.

أما الخلفية التي يقوم عليها العلم الحديث، وإن كانت تقوم بدرجة ما على

العلم الأوروبي القروسطي ومن خلاله على العلم الإسلامي، بل وتعود إلى الوراء إلى العلوم الإغريقية والمصرية القديمة، فهي خلفية تختلف اختلافاً جذرياً من الناحية الفلسفية عن جميع هذه العلوم التقليدية المتوارثة. فقد ولد العلم الحديث عن طريق الثورة العلمية التي حدثت في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، في وقت كانت الفلسفة الأوروبية نفسها قد ثارت كما سبق أن رأينا ضد الوحي وضد النظرة الدينية إلى العالم. فخلفية العلم الحديث نظرة فلسفية معينّة ترى أن معالم العالم المادي؛ أي المكان والزمان والمادة والحركة والطاقة، حقائق مستقلة عن المراتب العليا للوجود، ومقطوعة الصلة بقدرة الله، على الأقل أثناء المسيرة المتكشّفة للكون. إنها تنظر إلى العالم الماديّ على أنه في المقام الأول موضوع خاضع للقياس الرياضي والكمّيّ، كما تضفي بشكل ما نزعة مطلقة على الدراسة الرياضية للطبيعة، ضاربة عرض الحائط بمظاهر الوجود المادي غير القابلة للقياس الكمي. كذلك فإنها ترى الموضوع أو «العقل» الذي يدرس هذا العالم بمثابة الوعي الفردي للبشر الذي يُعرّف بقوة العقل، ولكنه ينبتُ عن كل من الوحي والتفكّر.

ولولا هذه الخلفية الفلسفية على وجه التحديد لما حدثت الثورة النيوتنية في العالم، ولما أصبح العلم على ما صار عليه في الواقع. ومما لا مُشاحة فيه، أن العلم الحديث بسبب نجاحه الباهر على الصعيد الرياضي والفيزيائي، أصبح أكثر أشكال المعرفة قبولاً وأصبحت الفلسفة تدريجياً خادمة له. لكن هذا العلم نفسه نهض على أساس خلفية فلسفية معينة بدقة، وهي خلفية متباينة جداً عن الإسلام أو عن المسيحية نفسها بقدر ما يتعلق الأمر بذلك؛ حيث يقوم العلم الحديث على افتراضات معيّنة حول طابع الحقيقة الماديّة بما في ذلك الطابع المنطقي للقوانين التي تهيمن على العالم الماديّ، واستقلال الحقيقة المادّية عن المراتب الأخرى للحقيقة، وإمكانية تطبيق المعالجة التجريبية على العالم المادي، والقياس الكمي لنتائج التجربة والاختبار، وإمكانية التنبؤ القائمة على الدراسة الرياضية للعالم المادي.

ويرتبط هذا العلم أيضاً بنظرة معيّنة إلى أصل الكون، وإن كانت هناك خلافات

في وجهات النظر بين العلماء كأفراد حول هذا الأمر. إذ أن هناك بعض العلماء الذين كانوا، من المؤمنين بقدرة الخالق، ويرون بأن الله هو الذي خلق العالم وهو الذي انقطعت صلته بعد ذلك بخلقه تحديداً، بينما كان آخرون، وما برحوا، لا أدريين أو ماديين من حيث العقيدة، ولا يؤمنون بالأصل الإلهي للكون.

واشتركت جميع النظريات العلمية لأصل الكون، وما فتئت مشتركة في نقطة واحدة، وهي أنها جميعاً قائمة فقط على أسباب مادية وقابلة للتعريف الرياضي لأصول الكون. أما الجوانب اللاهوتية والفلسفية للمسألة التي تنطوي على عمل الخالق أو قوة إلهية من نوع ما في نشوء الكون، وإن كان يعتقد بها العديد من العلماء كأفراد، إلا أنها مستبعدة بصورة منهجية من العلم حسب تعريف هذه الكلمة في الغرب منذ الثورة العلمية.

وكان القياس الكمي للطبيعة هو الأساس الذي قام عليه العلم في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي أولاً في دراسة حركات الكواكب السيارة، ومن ثم تطوير قوانين الفيزياء بناء على تلك الدراسة. وقد جرى تطوير العلم الجديد في الأغلب على أيدي كوكبة من مشاهير أعلام الثورة العلمية، مثل جاليليو وكبلر ونيوتن، بينما قام ديكارت ولايبنتز وعدد قليل من الرياضيين الآخرين بتوفير الأدوات والوسائل الرياضية الهامة من أجل تنفيذ الدراسة الكمية الجديدة للطبيعة. وكان معنى القياس الكمي لعلم الطبيعة، أنه سينظر إلى تلك المظاهر النوعية من الطبيعة على أنها ثانوية وليست بذات أهمية كما ذكر غاليليو نفسه بوضوح. وكان هو الذي ادعى أنه توجد في الطبيعة «صفات رئيسية»، قاصداً بذلك الكمية، و«صفات ثانوية»، وأن مهمة العلم تتمثّل في دراسة الصفات الرئيسية التي يمكن تعريفها وتحليلها رياضياً، كالوزن أو الطول أو السرعة على سبيل المثال. وذلك على النقيض من اللون أو الشكل مثلاً؛ وهي مجرد صفات لا يمكن التعامل معها رياضياً بنفس الطريقة. ومن هنا أصبح من الأمور التي لا معنى لها من ناحية علمية، النظر إلى الكون على أنه كتاب يحتوي على الحكمة الإلهية وعلى الظواهر بوصفها من آيات الله، وإن كانت هذه الصورة هي بالضبط الأسلوب الذي يطرح الكون نفسه لنا فيه لو تمكنّا فقط من فتح عيوننا والنظر بها وتجنّب العمى الناجم

عن التشويهات اللاموضوعية، وما يسمى بالنظرة العلمية إلى العالم التي نلقيها على عالم الطبيعة.

وانطلاقاً من هذا التصوّر والإدراك للعلم، ولدت الفيزياء الحديثة التي بقيت بمثابة أم العلوم خلال جميع القرون التي تلت، ولا تزال تشكّل اليوم أسس العلوم في العالم المادي. وطيلة القرون القليلة الأخيرة حاولت جميع العلوم الأخرى مضاهاة الفيزياء في محاولة إيجاد علم كمّيّ محض يستطيع التعامل رياضياً مع مختلف الظواهر، وقادر على التنبؤ بناء على قوانين رياضية يمكن إثبات صحتها هي الأخرى عن طريق التجربة والاختبار.

وهناك بعض العلوم، مثل علم الأحياء، التي لم تخضع نفسها لهذه المعاملة بقدر كبير من السهولة. إذ لا يستطيع المرء أن يرى تغيّراً أساسياً في علم الأحياء يوازي ذلك الذي حدث في ميدان الفيزياء. وبقي علم الأحياء الأرسطوطاليسي القاعدة التي قامت عليها دراسة مختلف النباتات والحيوانات في هذا العلم وتصنيفها. والواقع أن علم الأحياء من نواحٍ معينة، لم يشهد ثورته النيوتنية حتى يومنا هذا. غير أن فكرة جديدة انبثقت في ميدان علم الأحياء في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي وهي إحدى أهم الأفكار العلمية على الإطلاق، وكذلك من أكثرها إثارة للإشكاليات الدينية مع أن منبعها فلسفي وليس علمياً بالمعنى الدقيق للكلمة، ألا وهي نظرية النشوء والارتقاء أو التطور الارتقائي Theory of Evolution، ويمكن القول بأن هذا المفهوم كانت «تفوح رائحته في الجو» في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، والتقطه تشارلز داروين وعدد من علماء الأحياء (البيولوجيا) الآخرين وجعلوا منه الأساس الذي تقوم عليه علوم الحياة. ويتمحور حول الأطروحة القائلة بأن الأشكال العليا للحياة تطورت بصورة ارتقائية طيلة حقب زمنية مديدة من أشكال دنيا للحياة. وأن يد الخالق (الله) قد استُبعدت مَن تكوين مختلف الأنواع ومن التطور التاريخي للكون. ربما يكون الله قد خلق «منظومة الخليط الأصلي للجزيئات» كما يصف علماء الكونيات الحديثون الحالة الأصلية للكون، غير أن ظهور مختلف أنواع الحياة ناجم فقط عن التطور الارتقائي التدريجي من داخل المصفوفة المادية

المكانية الزمانية التي وجدت في أصل الكون الماديّ، دون تدخل من طرف أية أسباب أسمى درجة. كما أنه لا يوجد هدف للتطوّر الارتقائي؛ وعلى الأصح فإنه يعمل من خلال صراع بين مختلف الأنواع «وبقاء الأصلح».

وكانت هذه الفكرة، ولا سيما عندما أصبحت تطبّق في حقول أخرى غير علم الأحياء، ذات أثر فعال في القضاء على المعنى الروحي لخلق الله وقداسة هذا الخلق. والحقّ أن فكرة «التطور الارتقائي» عملت على القضاء على الوعي بالوجود المستمر لله، بوصفه خالقاً ورازقاً لأشكال الحياة كما جاء ذكرها في النصوص المقدسة، بما فيها القرآن الذي يصف الله بأنه هو الحيّ والمحيي، أي: المانح للحياة. كما كان لنظرية التطور الارتقائي أيضاً تأثير بالغ في إبعاد العلم عن الدين، وخلق عالم يستطيع المرء فيه أن يشرع في دراسة عجائب الخليقة دون أي إحساس بالتعجب والدهشة على الإطلاق بالمعنى الديني لتلك الكلمة. إلى جانب ذلك فقد انتشرت هذه الفكرة بسرعة بالغة من علم الأحياء إلى العلوم الأخرى وحتى إلى المجالات غير العلمية؛ بحيث إن كل إنسان تقريباً في العالم الحديث يتحدث عملياً عن كل شيء بعبارات تنمّ عن التطور الارتقائي.

هذا وقد تسلل الطرح التطوري الارتقائي إلى العالم الإسلامي من خلال كتابات العديد من الحداثيين الذين التقطوا الفكرة، إما بمعناها العلمي أو بمعناها الفلسفي. ثم حاولوا بعد ذلك التوسع في هذا المعنى ليطول بعض آيات معينة من القرآن لتشمل فكرة الارتقاء التطوري، مع أن القرآن، شأنه في ذلك شأن جميع الكتب المقدسة الأخرى، يقول بوضوح: إن الله هو الذي خلق العالم والمخلوقات الأخرى كافة. وأن الإنسان ليس من حيوانات ما قبل التاريخ، غير أن الله خلق الإنسان البدائي أو الأول الذي يسمى آدم في التراث الإسلامي.

وفي القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي ظهر قدر كبير من النقد لنظرية النشوء والارتقاء أو التطور الارتقائي، ليس من جانب اللاهوتيين والفلاسفة وحسب، بل من جانب العلماء أيضاً. ولكن في الغرب، ولا سيما في العالم الأنجلوسكسوني حيث أصبح تشارلز داروين بطلاً يشار إليه بالبنان، لقيت هذه

الانتقادات في العادة تجاهلاً ورفضاً من جانب «المؤسسة»، سواء كانت انتقادات أكاديمية أم ثقافية. ولم تحْمل هذه الانتقادات على محمل كثير من الجدّ رغم الحقيقة القائلة بأن كثيراً من الأدلة البيولوجية طُرحت ضد نظرية التطور الارتقائي هذه، ليس بشكلها الدارويني وحسب، بل حتى بشكلها غير الدارويني أو الصور الجديدة التي طرحت في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي. ويُعزى هذا الرفض إلى كون مذهب التطور الارتقائي أحد أعمدة النظرة الحديثة إلى العالم. وإذا ما أريد لمذهب التطور الارتقائي أن يُرفض فإن جميع البنْية التي يقوم عليها العالم ستتقوض، وسيكون المرء مضطراً للقبول بحكمة الخالق التي لا تصدق في خلق صور عديدة جداً من أشكال الحياة التي نراها على وجه البسيطة وفي البحار. ومن شأن هذا الإدراك أيضاً أن يغير الموقف الذي يتخذه الإنسان الحديث تجاه المراحل الأولى من تاريخه هو بالذات، وذلك في مقابل حضارات أخرى وأشكال أخرى للحياة. وبناء على ذلك فإن نظرية التطوّر والارتقاء يستمر تدريسها في الغرب كحقيقة علمية وليس كنظرية فقط. وفي العادة فإن أي إنسان يعارضها يجري إسكاته بوصفه أحد الظلاميين الدينيين.

وقد جلب المذهب التطوري الارتقائي، متضافراً مع الأسس الفلسفية للعلم الحديث، فكرة يمكن رؤيتها بصورة بدائية في المراحل الأولى من العلم الحديث. وهذه الفكرة هي الاختزالية العلمية Scientific Reductionism . وقد تمكن مفهوم علماء الفيزياء في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي من تفسير الحقيقة المادية الفيزيائية من خلال حركة الذرات. وقام أشخاص مثل ديكارت، لم يروا في الجسم البشري شيئاً أكثر من مجرد آلة، بتوسيع نطاق هذا المفهوم. وحاول علماء الكيمياء دراسة التفاعلات الكيماوية ضمن هذا المنظور، وتحويل الكيمياء إلى مجرد شكل من أشكال الفيزياء. وكذلك سعى علماء الأحياء إلى اختزال علمهم في مجرد تفاعلات كيماوية، ومن ثم إلى حركة للجسيمات الفيزيائية في نهاية الأمر. ويمكن وصف فكرة الاختزالية المتأصلة في العلم الحديث، والتي لم تعمل نظرية التطور الارتقائي إلا على تعزيزها، بأنها اختزال أو تخفيض الروح Spirit إلى مرتبة النفس Psyche ، والنفس إلى نشاط

بيولوچي، والحياة إلى مادة لا حياة فيها، والمادة التي لا حياة فيها إلى مجرد جسيمات كميّة أو حزم من الطاقة يمكن قياس حركتها وقياس كمياتها أيضاً.

ومذهب الاختزالية العلمية إحدى أهم القوى في العالم الحديث. هناك قبل كل شيء الإحساس المتأصل بالدونية الذي ينتاب غالبية فروع المعرفة الأخرى في مقابل العلم الحديث، الذي تحاول تلك الفروع محاكاته لدرجة توجد معها مجموعة كاملة من فروع المعرفة تسمى العلوم الاجتماعية أو العلوم الإنسانية، يحاول كل منها مضاهاة أساليب العلوم الفيزيائية، حيث يحاول كل منها بلوغ أقصى درجة من قابلية التقدير الكمي أو «الدقة». وهناك أيضاً الدافع الفلسفي الذي يرمي دائماً إلى تخفيض الأعلى إلى مرتبة الأدنى، وعدم السماح بأن تعزى إلى الحياة حقيقة ترتفع فوق المكوّنات الماديّة التي تشكل خلية حية معينة وتتجاوز تلك المكوّنات، كما أنه لا يسمح بأن تعزى للنفس أية حقيقة تتخطى النشاطات البيولوچية للجسم الذي يتمتع بحياة نفسية، ولا أن تعزى للروح أية حقيقة تتعدّى نشاطات النفس. ويتم مسخ الإيمان بالله إلى عقد نفسية. ومسخ الوعي إلى نشاط بيولوچي، والحياة إلى حركة جُزيئية. ولكي يفهم المرء العالم الحديث، يتعيّن عليه أن يفهم قوة الاختزالية العلمية التي تكمن مترصّدة بشكل أو بآخر، مع أن كثيرين من فطاحل العلماء رفضوها.

والواقع، أن بالإمكان القول بأن الاختزالية العلمية هي أحد المكوّنات الرئيسية لما يسمى بالعلموية Scientism (القول بأن طرائق العلوم الطبيعية يجب اتّباعها في جميع حقول المعرفة) وذلك على النقيض من العلم. إذ يمكن تصوّر العلم الحديث على أنه أسلوب مشروع في معرفة خصائص معينة من العالم الطبيعي، وهو أسلوب قادر على اكتشاف بعض خصائص العالم الطبيعي أو الماديّ لكن ليس ذلك العالم برمّته. ولو أمكن قبول مداه المحدود في الرؤية لكان ممكناً دمجه ضمن خطة أكثر عمومية، أو ترتيب هرمي للمعرفة يمكن أن تهيمن فيه أشكال أعلى من المعرفة على معرفة الناحية القابلة للقياس الكمي من الطبيعة، لكن دون أن تزيل هذه المعرفة بالضرورة الناحية الكمية من الطبيعة التي جرى اكتسابها بالأساليب العلمية الحديثة.

غير أن العلموية Scientism فلسفة توسّع نطاق العلم الحديث ليغدو عقائدية كليّة، تصل إلى كونها طريقة للنظر إلى جميع الأشياء. وهذه هي وجهة النظر التي أصبحت مهيمنة في النظرة الحديثة إلى العالم. إن العلموية هي التي ترفض النظر في أي رأي - سوى الرأي العلمي - باعتباره جديراً بالنظرة الجادّة إليه فيما يتعلق بالمعرفة، وهي التي ترفض إمكانية أي أسلوب آخر للمعرفة كالذي يتم تلقيه من خلال الوعي. إن سيطرة العلموية هي التي جعلت النظرة الدينية إلى الكون تبدو وكأنها غير ذات صلة من ناحية فكرية، مقلّصة الدين بذلك إلى أخلاقيات وقضايا ضميرية خاصة منتقاة انتقاءً مجافياً للموضوعية. والعلموية هي التي قضت إلى حد بعيد على الحقيقة الروحية التي شاهدها الإنسان حوله باستمرار، كما أنها محت من الطبيعة كل ما يمكن أن يدعوه المرء بناحية «الافتتان» التي كثيراً ما يشير إليها القرآن الكريم، مزيلة بذلك الفكرة الإسلامية الأساسية لظواهر الطبيعة بوصفها من آيات الله التي يجلّيها الله في عملية خلقه. ويستحيل فهم العالم الحديث دون فهم قوة العلموية رغم المعارضة التي يبديها لها العديد من العلماء. والواقع أن نفراً معيناً من الفلاسفة الحديثيين، وحتى اللاهوتيين الذين أصبحوا أكثر خضوعاً حتى من العلماء للنظرة العلمية إلى العالم، وعدداً من العلماء في ميدان الإنسانيات وعلم النفس والعلوم الاجتماعية، هم الذين يقومون اليوم بمهمة «السدنة والكهنة» للفلسفة العلموية أكثر من الفيزيائيين أنفسهم.

ونتيجة لسيطرة مذهب العلموية فإن المجتمع الحديث، وحتى ما يسميه البعض الآن «المجتمع ما بعد الحديث»، ينظر إلى العلماء نظرة المجتمعات القديمة إلى الكهنة أو القساوسة. وفي المجتمعات القديمة كان يفترض أن الكهنة أو رجال الدين يمتلكون معرفة جاءت من عند الله، وكانت معرفة مطلقة ومؤكدة وموضع اعتماد من الناس وإن كانوا قد لا يفهمون جوهر تلك المعرفة أو تفاصيلها. لقد وثق الناس بالكهنة وعلماء الدين وان كانوا لا يستطيعون قضاء حياتهم في اختبار صحة المعرفة التي امتلكها هؤلاء الأشخاص. وهرع الناس إليهم ملتمسين أجوبة عن أسئلة جوهرية، واعتمدوا على إجاباتهم من أجل خلاصهم. أمّا اليوم فإن هذه المهام انتقلت بدرجة كبيرة إلى عاتق العلماء فيما يتعلق بسواد الناس، بالرغم من

أن هناك أفراداً من العلماء رفضوا التصدي لمهام كهذه. وفي هذه الأيام يرى معظم الناس، ليس في العالم الغربي وحده، بل في كل مكان انتشرت فيه الحداثة، أن بحوزة العلماء إجابات نهائية، ليس فقط عن الأمور العلمية البحتة، بل أيضاً عمّا يقع وراء ميدان العلم. ولهذا السبب تصدر الكتب حول آراء مشاهير الفيزيائيين بالنسبة إلى الله أو خلود الروح؛ وحتى لو تفوّه بعض الفيزيائيين بأقوال طفولية تتخطى نطاق صلاحياتهم، فإنه ينظر إلى وجهات نظرهم على أنها بالغة الأهمية تحديداً لأنهم علماء فيزياء. ومن الضروري فهم الوظيفة التي يقوم بها العلماء في العالم الحديث بوصفهم أصحاب القول الفصل الذين يتجه إليهم المواطنون العاديون والحكومات في كل المجتمعات التي تهيمن عليها الحداثة.

وفيما يتعلق الأمر بالحكومات، فإن دعمها للعلم الذي هو أحد الملامح الهامة للعالم الحديث، لا ينبع من محبة المعارف البحتة بل من حب السلطة والثروة. ومن خصائص العلم الحديث التي تميزه كثيراً عن العلوم الإسلامية وغيرها من العلوم التقليدية الأخرى أن هذا العلم تغيّا منذ البداية السلطة والسيطرة على الطبيعة كما عبر عن ذلك بكل وضوح الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون. وبسبب هذه الحقيقة فإن الحكومة البريطانية ابتدأت منذ القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي في دعم العلوم بناء على نصيحة رجال مثله. وتأمل الحكومات هذه الأيام من خلال العلم الحديث في الحصول على السلطة والسيطرة على الطبيعة، وتأمل بالأسلوب ذاته في الحصول على المزايا الاقتصادية والعسكرية التي سيكون بمقدورها تسخيرها لمصلحتها. ومن هنا يأتي الدعم الذي تقدمه للعلوم في جميع أنحاء العالم الغربي، مع تحقيق نتائج بالغة الأهمية بالطبع فيما يتعلق بالمجالات العسكرية والاقتصادية. لكن الدعم الحكومي لتلك الأنواع من البحث التي تفتقر إلى التطبيقات الفورية الاقتصادية أو العسكرية كان دائماً أكثر إثارة للمشكلات.

وقد أثارت علاقة العلم الحديث بالسلطة لعدد من العلماء قضية المسؤولية الأخلاقية، لأن الاكتشافات التي اكتشفها العلماء الذين كثيراً ما يكونون هم أنفسهم أشخاصاً متواضعين ومتمسكين بأهداب الأخلاق، هي التي مكنّت أولئك

المتربعين على مقاعد السلطة من اختراع وسائل التدمير الشامل على شكل أسلحة حربية، ابتداء من القنابل الذكية وانتهاء بالقنابل الهيدروجينية، ناهيك عن الأساليب التي لا حصر لها في تدمير توازن البيئة الطبيعية التي تمثّل الآن تهديداً لنسيج الحياة ذاته على الأرض. وقد نشأت في العالم الحديث مشكلة الجهة المسؤولة عن الوضع الكارثي الذي يواجه البشرية اليوم. فحتى وقت قريب اعتقد أكثر العلماء أن دورهم كان السعي وراء المعرفة، وأنهم لم يكونوا مسؤولين عن الطريقة التي ستتم بها الاستفادة من اكتشافاتهم، وجاء هذا الموقف نتيجة للفصل بين العلم والأخلاق الذي ميّز العلم الحديث منذ اللحظة التي انطلق فيها وحتى يومنا هذا. غير أن الاحتمالات السلبية لتطبيقات العلوم تعاظمت كثيراً، ولم يقتصر ذلك على تطبيقات أيام الحرب، بل أصبحت تشمل استعمالات أيام ما يسمى بالسّلم في مجالات مثل الطاقة النووية والهندسة الوراثية، بحيث إن عدداً من العلماء الغربيين أصبح يتقبّل الطرح القائل بأنهم مسؤولون عما يكتشفونه. إنهم يوافقون صراحة على أنهم يتحملون قسطاً من المسؤولية في تقديم المعرفة التي يتركونها في أيدي السياسيين أو المجموعات الأخرى المدفوعة بالجشع وحتى بالمصلحة الوطنية، وفي كلتا الحالين نجد أن مصالح البشر عموماً لا تؤخذ في الحسبان. لكن مع ذلك فإن قضية المسؤولية عن اكتشافات العلم الحديث لم تُحل حلاً وافياً وتبقى إحدى كبرى معضلات العالم الحديث.

ومن الأهمية بمكان أن نذكر أيضاً أن التحول إلى الفيزياء الحديثة أثناء القرن العشرين ولا سيما في ميدان ميكانيكا الكمّ، وهو التحول الذي نتج عنه تغييرات نسبية في النظرة العالمية النيوتنية الميكانيكية، قد حول بدوره عدداً من العلماء إلى دراسة بعض المسائل الفلسفية التي كانت قد نحيت جانباً منذ القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي. وقد حملت هذه التطورات العديد من الفيزيائيين وغيرهم من العلماء على الاهتمام بقضايا دينية وصوفية وعقائدية معينة مع أن ذلك القدر من التوافق بين الدين والعلم الحديث في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي الذي ورد ذكره في العديد من المصادر بقي توافقاً سطحياً إلى حدّ ما. ولا شك مع ذلك في أنّ هناك اهتماماً بين عدد من الفيزيائيين

والعلماء الآخرين عامة بالدين واللاهوت هذه الأيام، أكبر بكثير مما كان موجوداً خلال القرون الثلاثة التي سبقت أيامنا هذه، وأن العديد من الفيزيائيين هذه الأيام أكثر اهتماماً بصورة جادة باللاهوت من اللاهوتيين، وأن العديد منهم يحاولون تخفيف وطأة اللاهوت تفادياً منهم لإغضاب أصحاب النظرة العلمية السائدة في العالم.

* * *

ومن المهم للشباب المسلم أن يدرك أن التكنولوچيا والعلم ليسا مترادفين، وإن كان كثيراً ما يقترن أحدهما بالآخر في دوائر خارج العالم الغربي بل حتى في داخل الغرب، رغم أنه يجري هناك تمييز واضح بينهما في الدوائر ذات الطابع العلمي والأكاديمي الغالب. أما من الناحية التاريخية فلم ترتبط التكنولوچيا الحديثة بوشائج أقوى مع العلم الحديث حتى أواسط القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي وبدايات القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. والواقع أنه مع ظهور الثورة الصناعية واختراع الآلات الحديثة تغيرت وسائل الإنتاج في الغرب وظهرت على المسرح تكنولوچيا متحالفة تحالفاً وثيقاً مع علم ذي نزعة مادية صرفة، حيث بدأ ذلك في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، ونجم عن تطبيق هذا العلم خلق تكنولوچيا حديثة أمدت الإنسان الحديث بقوة كبيرة جعلته يسيطر على كل من الطبيعة والحضارات الأخرى التي كانت تفتقر إلى ذات الوسائل التكنولوجية. كما عادت أيضاً بثروة عظيمة، جالبة في الوقت ذاته الفقر في ذيولها، هذا إلى جانب اكتشافات باهرة في الطب مصحوبة باكتظاظ في السكان، وبعض وسائل الراحة يرافقها تفكيك لنسيج المجتمع ذاته، وإمكانية لسفر وترحال أسهل يواكبها تدمير كارثي للطبيعة.

ونتيجة لهذا التضافر بين النتائج الإيجابية المحدودة من جانب، والآثار الخطرة السلبية من جانب آخر، ابتداء من القرن الرابع عشر الهجري/ القرن العشرين الميلادي، بدأت سهام النقد توجه بغزارة ضد التكنولوچيا حيث كان يجري استغلالها استغلالاً أعمى في الغرب. وجاء هذا النقد في الأصل من الشعراء

والكتاب وبعض الفلاسفة، ثم امتد ليشمل نقاداً اجتماعيين، وها هو اليوم يجد صدى على قدر من القوة بين العديد من الدارسين والعلماء الذين يرون في التطبيق غير المحدود للتكنولوچيا الحديثة احتمال تدمير البيئة الطبيعية بل زوال الحياة البشرية عن وجه هذه البسيطة. ولا يقتصر تلويث البيئة الطبيعية فقط على كونه نتيجة للتطبيق العسكري للتكنولوچيا الحديثة وأهوال الحروب التي استخدمت فيها هذه التكنولوچيا خلال هذا القرن العشرين حيث تُوجت بالقنبلة النووية، بل أيضاً نتيجة لما يسمى بالاستعمالات السلمية لهذه التكنولوچيا والخطر الكبير الذي يتهدد مستقبل البشرية والمتمثل في التدمير التدريجي للبيئة.

ومن عجب في هذه الأيام، أن هناك وعياً أكبر بكثير في الغرب ذاته لحدود التكنولوچيا الحديثة وأخطارها مما هو عليه الحال في العالم غير الغربي. وينظر كثير من المسلمين، مثلهم في ذلك مثل الآسيويين والأفارقة الآخرين، إلى التكنولوچيا الغربية على أنها نوع من العصيّ السحرية التي يتغلبون بها على جميع المشكلات وتقلبات الزمان داخل مجتمعهم ويجلبون بها السعادة إلى أبناء ذلك المجتمع. وهذا أمر طبيعي إلى حدّ ما، لأن الغرب تمكن بسبب هذه التكنولوچيا من السيطرة على المجتمعات الأخرى كل هذه المدة الطويلة، وما يزال حتى الآن يهيمن عليها اقتصادياً، إن لم يكن يمارس هيمنة عسكرية وسياسية مباشرة. بيد أنه يتعين على المرء أن يفهم أن هذه الحقيقة التاريخية لا يمكن أبداً أن تغيّر طبيعة هذه التكنولوچيا برمتها؛ وهي التكنولوچيا التي تنزع عن البشر رجالاً ونساء إنسانيتهم وتحولّهم إلى امتدادات للآلة، والتي إن لم يوضع لها حد فسوف تنتهي بتدمير شبكة الطبيعة التي جعلت الحياة الإنسانية في هذا العالم أمراً ممكناً. أما أولئك الذين يؤمنون بالله فلا يسعهم إلا أن يضعوا حقوق الطبيعة وجميع مخلوقات الله بما فيها الحيوانات والنباتات في مكانها الصحيح وألا يعمدوا إلى تدمير المخلوقات الأخرى بمساعدة التكنولوچيا الحديثة باسم حقوق الإنسان المطلقة التي تحتلُ موقعاً مركزياً في النظرة الحديثة إلى العالم.

وفي الغرب هذه الأيام أزمة عميقة على كل من الصعيدين: النظري بقدر ما يتعلق الأمر بالعلم، والعملي في ميدان التكنولوچيا بأشكالها المتنوعة. وأهم

الخطوات في هذه اللحظة من التاريخ البشري بالنسبة للمسلمين الذين كثيراً ما خلب ألبابهم جبروت العلم الحديث والتكنولوجيا الحديثة، هي دراسة جذورهما دراسة جادة لفهم الأسس التي يقومان عليها وتقويمها في ضوء إطار النظرة الإسلامية للعالم، وتطبيق هذه العلوم على أساس التعاليم الإسلامية فقط. ودون اتخاذ هذه الخطوات سيعاني العالم الإسلامي من عواقب التكنولوجيا الحديثة من نزع الصبغة الإنسانية عن شعوبه، وهي معاناة تفوق حتى معاناة الغرب، كما سيقاسي المجتمع الإسلامي من ذات المشكلات والتشرذم والاغتراب التي يشاهدها المرء في الغرب حتى وإن كان وجود دين الإسلام سيخفف بدرجة ما من وطأة هذه القوى المدمرة.

وبتبنّيه الأعمى للتكنولوجيا الغربية، لن يفعل العالم الإسلامي شيئاً أكثر من انضمامه إلى العالم الحديث في تدمير البيئة الطبيعية التي تحيط بنا، وهو تدمير يجري بسرعة لا تصدق هذه الأيام. وأمام العالم الإسلامي مسؤولية خاصة بوصفه المتلقّي للوحي القرآني، ليعمل هذا العالم على حماية ما خلقه الله من عالم الطبيعة، وألاّ يغدر بمهمة خلافة الله في الأرض التي اسندها الله ذاته إليه، وهذه مهمة مكلف بها جميع المسلمين بحكم كونهم من البشر، بحيث يأتي هذا الغدر تحت ذريعة اضطرارهم للعصرنة من أجل الالتحاق بركب الغرب. ولا تتمثل المشكلة في ظل الوضع الراهن بالنسبة للمجتمع الإسلامي أو حتى أي مجتمع آخر فيما يتصل بهذا الأمر في اللحاق، بل في قدرة المجتمع على إبقاء نفسه منسجماً مع البيئة الطبيعية، وبدون ذلك ستكون عملية «اللحاق» مرادفة لتدمير المجتمع الإسلامي، ومن ثم المجتمع البشري بأسره. وليس بمستطاع العالم الطبيعي استدامة الحضارة الحديثة التي ينبغي أن توضع لها نهاية بشكلها الحالي إذا أريد للحياة الإنسانية الاستمرار على هذه الأرض. ومن أجل البقاء لا بد للمجتمع الإسلامي من شق طريقه الخاصة به، وألاّ يعمد أبداً إلى التقليد الأعمى لحضارة تقوم قوتها التكنولوجية الآن بتهديد سلسلة الحياة بكاملها على الأرض.

* * *

الفصل الحادي عشر

الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم الحديث

الحياة السياسية

لفهم الناحية السياسية في العالم الحديث، لا مندوحة للمرء عن تجاوز الأنماط والأفعال وردود الأفعال والأحداث التي تهيمن على الساحة السياسية اليوم من أجل محاولة الوصول إلى الجذور والأسباب التي تشكّل الأساس للحياة السياسية الراهنة. والواقع أنه ليس في وسع المرء أن يفعل شيئاً أكثر من أن يتحول إلى الأسباب الأساسية في دراسة كهذا الكتاب الذي بين أيدينا، لأن تعقيدات الحياة السياسية، أو بقدر ما يتعلق الأمر بذلك، الحياة الاقتصادية أو الاجتماعية في العالم، تحتاج إلى مجلدات منفصلة ضخمة. لأنه على النقيض من العالم الإسلامي، حيث انبعثت منذ البداية الأولى كل من السلطتين الدينية والسياسية من ذات الوحي، وكان النبي ﷺ نفسه هو مؤسس كلّ من الدين والمجتمع والدولة الإسلامية الأوّلين، فقد انفصلت السلطتان الروحية والزمنية عن بعضهما في المسيحية منذ البداية؛ إذ أعلن المسيح بقوله «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» انفصال السلطة الزمنية عن الروحيّة بوضوح. وبطبيعة الحال، عندما أصبحت المسيحية دين كامل الحضارة المؤدية إلى تأسيس الحضارة المسيحية في العصور الوسطى، فقد تنصّرت كذلك المؤسسات السياسية في الغرب. وبالتالي فإن الأمر لم يقتصر على تجذّر الأباطرة والملوك الذين حكموا ذلك العالم الغربي في أعماق

التراث والتقليد المسيحي، بل إنهم اعتمدوا أيضاً على الكنيسة من أجل تثبيت سلطتهم وشرعيتهم.

ولقرون طويلة وُجدت في حضارة الغرب التقليدية سلطتان: السلطة الروحية التي تقوم بالنسبة للمسيحية على مؤسسة البابوية ومنظومة السلطة الهرمية المنبثقة عنها، والسلطة الزمنية المعهود بها إلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة من ناحية، وإلى الملوك المحليين - وبخاصة ملوك فرنسا وإنجلترا - الذين تمتعوا بقسط وافر من السلطة من ناحية أخرى. وكانت هناك أيضاً منظومة سلطة هرمية تقع بين هاتين السلطتين، بمعنى أن السلطة الروحية كانت تعدّ الأعلى مقاماً دائماً من السلطة الزمنية، وكان البابا في الواقع هو الذي يبارك حكم مختلف الملوك وحتى الأباطرة ويضفي الشرعية على سلطانهم. لكن مع نهاية العصور الوسطى وقع حدث هام كان له عواقب بعيدة المدى، كما كان ذا علاقة بتمرّد السلطة الزمنية على البابوية. كان ثمة حدث ملموس وضع نقطة البداية لهذا الاتجاه، وهو اختطاف البابوات وسجنهم في فرنسا وذلك في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وأخذت السلطة الزمنية تعتبر نفسها بصورة تدريجية مستقلة عن السلطة الروحية للبابوية، مما أدى إلى صراع متطاول بين السلطتين كانت له صلة وثيقة بسقوط الحضارة المسيحية الموحّدة في العصور الوسطى.

وفي عصر النهضة، أخذت قوة جديدة تظهر في الغرب رويداً رويداً. ولم تكن تلك القوة سوى طبقة التجار الجديدة، أو ما يسمى بالبورجوازية التي أصبحت ذات بأس، ولا سيما في الأجزاء الجنوبية من أوروبا في أقطار مثل إيطاليا. واستمر نجم البورجوازية في الصعود مصحوباً بأفول نجم الأرستقراطية إلى أن قضي على الأرستقراطية، في نهاية الأمر مع طلوع شمس الثورة الفرنسية، وزالت الملكية من الوجود في فرنسا وأخذت البورجوازية بزمام الأمور في يديها. وبعد ذلك في القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي أخذت تظهر حركات باسم الطبقة العاملة أو البروليتاريا ضد البورجوازية التي أصبحت الآن مهيمنة على الساحة السياسية في أوروبا الغربية، وكذلك في المستعمرات في أمريكا رغم أن النظام الملكي كمؤسسة لم يختف على الإطلاق، وبقيت الأرستقراطية موجودة

حتى في فرنسا وإن لم تعد تتمتع بما نعمت به من سطوتها الماضية. وبلغ تقدّم فكرة حكم الطبقة الكادحة أو البروليتاريا ذروته مع الثورة الروسية التي انطلقت عام ١٩١٧م باسم طبقة البروليتاريا ضد الطبقة البورجوازية.

وعندما يلقي المرء نظرة على التاريخ السياسي في الغرب خلال القرون الستة الأخيرة، يرى أنه كانت هناك أربع قوى أو طبقات هامة خلال العصور الوسطى داخل المجتمع الغربي، وهي: الطبقة الروحية أو رجال الدين المقترنة بالكنيسة، والطبقة الأرستقراطية المرتبطة بالملوك والمَلَكية، والطبقة البورجوازية، وطبقة البروليتاريا. وبادئ ذي بدء، حدثت ثورة الأرستقراطية ضد طبقة رجال الدين، ثم ثورة البورجوازية ضد الأرستقراطية، وأخيراً ثورة البروليتاريا ضد البورجوازية. لكن اللافت للنظر أن أية واحدة من هذه الثورات لم تقض تماماً على السلطات التي حلت مكانها، الأمر الذي أدى إلى تصاعد سلطة الملوكَ والأرستقراطية، كما استمرت سلطة الكنيسة وإن تناقصت عن ذي قبل. كذلك فإنه مع انتصار البورجوازية، رغم اختفاء الملكية داخل فرنسا حيث انطلقت الثورة الفرنسية، فقد بقيت الأرستقراطية موجودة حتى في فرنسا، بينما استمر النظام الملكي في بلدان أخرى مثل إنجلترا وإسبانيا وإيطاليا. وقُلْ مثل ذلك حول الثورة الروسية، إذ إنه رغم القضاء على نظام الحكم القيصري في روسيا وتولّي الشيوعية فيما بعد دفة الأمور في شطر كبير من أوروبا، فقد استمرت البورجوازية وتمكنت في خاتمة المطاف من التغلب على الشيوعية، وذلك على عكس ما توقعته الماركسية.

وأثناء هذه الحقبة التاريخية الطويلة وقع حدث آخر ذو شأن، ويعدّ فهمه أمراً في غاية الأهمية بالنسبة للمسلمين. وتمثل هذا الحدث في الانتقال التدريجي للسلطة السياسية النهائية - في الغرب - من يد الله إلى أيدي البشر. وشأنهم في ذلك شأن المسلمين، فقد اعتقد المسيحيون في البداية أن السلطة برمتها، بما فيها السلطة السياسية، جاءت من لدن الله، وأن الملوك حكموا بموجب حق إلهي، وعكسوا بذلك وجود الله في المجتمع بنفس الطريقة التي يتربع الله فيها على عرش ملكوت السماء. ومع توقيع البراءة العظمى أو الماجناكارتا في إنجلترا، في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، انتقلت بعض الحقوق إلى أيدي

الشعب فمثّل هذا الأمر بداية لانتقال مستمر للسلطة من الذات الإلهية إلى البشر، أو ما تصوره الغرب على أنه تحوّل من نظام الحكم الثيوقراطي أو الإلهي إلى الحكم الديمقراطي أو حكم الشعب كما تعنيه حرفياً هذه الكلمة اليونانية أصلاً. وبالطبع، وخلال هذه العملية لعلمنة الحياة السياسية، فلا شك أنه بقي هناك أناس يعتقدون بأن أصل السلطة نابع من الله نفسه. وحتى في هذه الأيام، وفي بلد مثل أمريكا التي ذهبت في تنفيذ الثورة الديمقراطية مذهباً أكثر تطرفاً مما هو عليه الحال في أوروبا، ما زال هناك من يعتقدون أنه لا بد من أن تأتي السلطة في نهاية الأمر من الله. لكن، ولأغراض عملية، جرى انتزاع السلطة تدريجياً من المؤسسات المقررة إلهيا والمتصلة بالكنيسة والنظام الملكي ونقلها إلى الشعب.

لقد استمر هذا الانتقال العظيم للسلطة إلى أيدي الشعب مؤدياً إلى إقامة صرح الديمقراطية بالمعنى الحديث وبخاصة في العالم الأنجلوسكسوني، ابتداء من إنجلترا ذاتها ثم إلى مستعمراتها في أمريكا ولا سيما في الولايات المتحدة وكندا، وكذلك في الأقطار الأخرى التي أقام فيها الأنجلوسكسون مثل أستراليا ونيوزيلندا. كما أخذت حركات ديمقراطية في الانتشار في قارة أوروبا. غير أن تياراً آخر في الحياة الديمقراطية في أوروبا استمر يكشف عن نفسه. وبقي هذا الاتجاه قوياً حتى سنوات قليلة خلت، وهو أبعد ما يكون عن الاختفاء اختفاءً كاملاً حتى في هذه الأيام. ويتمثل هذا الاتجاه الآخر في التحرك نحو سلطة مركزية قوية أو دكتاتورية عن طريق حكم شخص واحد، أو حزب واحد، أو نخبة سياسية صغيرة تسيّر أمور المجتمع لكن خارج نطاق المؤسسات التقليدية القديمة المتمثلة في الكنيسة أو النظام الملكي، اللذين سيطرا على الحضارة الغربية ردحاً طويلاً من الزمن. وقد ارتبط هذا النوع الجديد من السلطة المركزية بشخصية مسيطرة واحدة، مثل بسمارك في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، أو هتلر أو ستالين في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي. والواقع أن هذين المظهرين من مظاهر الحياة السياسية في الغرب تشابكا وتصارعا معاً وقتاً طويلاً، فتمخّضا بذلك عن حروب كبيرة أبرز الأمثلة عليها الحربان العالميتان الأولى والثانية. وكان هذا الاستقطاب الذي حكم فيه جانب باسم دكتاتورية

البروليتاريا هو الذي ساد أثناء الحرب الباردة حتى سقوط الاتحاد السوفييتي عام ١٩٨٩م. غير أنه من المهم أن نتذكر أنه حتى هذا المظهر من مظاهر الحياة السياسية الحديثة القائم على عقائدية نظرية مستندة إما على العنصر أو القومية من نوع أو آخر، ما زال أبعد ما يكون عن الانقراض كما أظهرت الأحداث في أوروبا الشرقية بكل وضوح منذ أفول شمس الشيوعية.

ومن الأهمية بمكان أيضاً أن ندرك أن الديمقراطية التي يرحب الناس بها على أنها عالمية وشاملة، وأنها مطمح جميع الشعوب، لا تدلّ أبداً على نفس المعنى في كل ثقافة بعينها. فالديمقراطية الإنجليزية والأمريكية حتى في هذا الوقت، تختلف كثيراً عن الديمقراطية الفرنسية أو الإيطالية أو الأيرلندية في الواقع. وإذا كانت الديمقراطية تعني مشاركة الشعب في الحكم، فهناك بطبيعة الحال أشكال شتى من الديمقراطية لا تقتصر على ما يسمى من الناحية المؤسسية ديمقراطياً في الغرب، بل هناك أشكال متعددة أخرى للحكم وجدت في كثير من المجتمعات غير الغربية بما فيها العالم الإسلامي. بيد أن مأسسة الديمقراطية على شكل انتخابات وبرلمانات وتقسيم السلطات، وكل ما يقترن من الأمور الأخرى بالدولة الديمقراطية الحديثة، بعيدة عن أن تكون متماثلة في مختلف البلدان التي تسمى ديمقراطية في العالم الحديث.

وفي بلدان ديمقراطية معيّنة في الغرب لا يزال هناك قدر معين من التقسيم الهرمي داخل المجتمع. كما أن مبدأ الأرستقراطية لم ينقرض انقراضاً تاماً. ففي بعض البلدان تتمتع العلاقات الأسرية وبعض الروابط الثقافية المحلية بأهمية كبيرة توازي أهمية المؤسسات الحكومية الرسمية، وبدرجة أكبر مما هو عليه الحال في أنواع معينة أخرى من المجتمع. ففي بلدين اثنين على سبيل المثال، وهما إيطاليا والولايات المتحدة، نجد العلاقة بين الأسر إلى جانب روابط ثقافية معينة في الأولى تقوم بدور مختلف اختلافاً بيناً عن الدور الذي تقوم به وسط المؤسسات والعمليات الديمقراطية في الثانية. وعلى المسلمين عامة ألاّ ينظروا نفس النظرة إلى جميع المؤسسات والممارسات السياسية في الغرب. ومن المهم أيضاً أن نلاحظ أنه بالرغم من أن كل إنسان يتحدث الآن عن أهمية الديمقراطية التي

انتشرت في العديد من أنحاء العالم، فإن الديمقراطية لا تحمل نفس المعنى دائماً. ويتعين على المرء الانتباه المستمر إلى السياق والخلفية التاريخية اللذين انطلقت منهما الديمقراطية. ففي مجتمعات معيّنة، كما هو الحال في العالم الإسلامي، هناك دائماً مشاركة من جانب الشعب في الحكومة من خلال قنوات إسلامية محددة المعالم وغير متشابهة مؤسسياً مع ما يعدّ الآن ديمقراطياً في الغرب. ورغم ذلك، فإن هذه القنوات أتاحت المجال دون شك لمشاركة الشعب ومختلف التكتلات الاجتماعية في عمليات القواعد السياسية.

وكثيراً ما يمكن للمرء أن يلاحظ في الغرب مزيجاً من الديمقراطية مع مفاهيم قوية من القومية والهوية الدينية، بل حتى ربطاً عرقياً في بعض الأحيان إلى حدّ أنه إذا تعرض أي من هذه العناصر لتهديد تنشأ ردود أفعال عنيفة داخل مجتمع يدعي أنه ديمقراطي. ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة بوضوح في هجرة أعداد كبيرة من غير الأوروبيين، أو حتى من الأوروبيين الشرقيين، إلى البلدان الأوروبية الغربية في السنوات الأخيرة وردود الفعل العنيفة ضدهم في بلدان مثل فرنسا وألمانيا، بل حتى بريطانيا إلى حدّ ما، حيث توجد في ذلك البلد خلفية ديمقراطية أطول عمراً وأقدم عهداً.

ولذلك، ومن أجل أن يفهم المسلم الديمقراطيات الغربية لا بد من أن يفهم التطور التاريخي لمختلف المؤسسات التي أدت إلى الاختلافات بين شتى ضروب الديمقراطية داخل أمريكا وبريطانيا والقارّة الأوروبية، ودور مختلف العناصر الثقافية في تطور الديمقراطية وعملها في الغرب. ومن المهم أن يفهم المرء أيضاً، أن الغرب دأب لبعض الوقت وحتى الآن، على استخدام الديمقراطية مقترنة بالرأسمالية كنوع من العقائدية الخاصة به لمناهضة أولئك الذين وقفوا ضده. إذ يشنّ الغرب الآن حملة من أجل الديمقراطية بنفس الأسلوب الذي اتبعه المسيحيون في العصور الوسطى لشن الحروب الصليبية ضد المسلمين بهدف نشر المسيحية في الأراضي المقدسة. إن هذه الروح الصليبية، وأن كانت كثيراً ما تنسب في الغرب إلى الإسلام من خلال سوء فهم لفكرة «الجهاد»، هي أحد المظاهر القوية للثقافة الأوروبية نفسها، وحتى عندما تجري علمنة تلك الثقافة فإن

بعضاً من هذه الروح الصليبية ما زال باقياً ومتمثلاً بمحاولة نشر الرأسمالية والديمقراطية في المناطق الأخرى، سواء أحب سكان تلك المناطق ذلك أم كرهوه، ودون أي اعتبار لكيفية اختلاف مشاركة الشعب في العملية السياسية ضمن الأطر الثقافية المختلفة. وهذا الاستعمال العقائدي للرأسمالية والديمقراطية ينسحب بصفة خاصة على الولايات المتحدة أثناء القرن العشرين.

وقد اقترنت فكرة سيطرة الديمقراطية على الحياة السياسية حتى وقت قريب جداً في الغرب بفكرة القومية التي أصبحت قوية بصورة خاصة في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. لقد أصبحت الأمة في الغرب مسيطرة سيطرة شبه مطلقة. إذ طلبت من مواطنيها ولاءً مطلقاً وأحلّت نفسها محلّ الدين بشكل ما، خالقة بذلك «ديناً مدنيّاً» يحل محل الدين المنزل أو يكمّله. ولا يستطيع المرء فهم الحياة السياسية للعالم الحديث دون الفهم التام لفكرة الأمة والقومية الحديثة التي يجب عدم الخلط بينها وبين المفهوم الإسلامي القديم للأمة أو الوطن، رغم أن هذه الكلمة الأخيرة أخذت تكتسب خلال القرن التاسع عشر المعنى الأوروبي «للأمة»، وذلك نتيجة لانتشار مبدأ القومية الحديثة في العالم الإسلامي. ومن المفارقات أنه بينما كانت أوروبا تتحرك خلال العقود الماضية بسرعة أكبر نحو نوع من الوحدة، مبتعدة عن الإفراط في الشعور القومي، فإن قوة الشعور القومي بالمعنى الغربي الحديث ما زالت هي السائدة في العالم الإسلامي.

ثمة عامل آخر بالغ الأهمية ينبغي أخذه في الحسبان في فهم الحياة السياسية في الغرب، وهو بطبيعة الحال دور العوامل الاقتصادية والمادّية. هناك الكثيرون ممن يدّعون في الواقع أن الاقتصاد هو العامل الحاسم الذي تقوم عليه الحياة السياسية، بينما يرى آخرون أن الأفكار والعقائديات وغير ذلك من العوامل اللاّمادّية تقوم بدور أكثر أهمية ودون نكران العامل الاقتصادي. ومن نافلة القول أن المؤرخين الماركسيين، الذين ليسوا فقط أولئك الذين عاشوا في ظل ما كان يدعى الاتحاد السوفييتي، بل أيضاً الكثيرين من الذين يوجدون في الجامعات الغربية من ذوي النزعات الماركسية، يفسّرون العوامل الاقتصادية بأنها هي الأهمّ بلا منازع.

ونعود فنقول هنا إنه من الضروري، من وجهة نظر إسلامية، إقامة توازن عادل

يقوم على عدم إنكار أهمية العوامل الاقتصادية، مع عدم الوقوع في الوقت نفسه في فخّ الحتمية الاقتصادية أو المادية التي ترى، كما ترى الماركسية، أن جميع المظاهر والتجلّيات السياسية لها جذور متمثلة في عوامل اقتصادية. ولا مراء في أن البحث عن الأسواق أو الحاجة إلى المواد الخام أو اليد العاملة الرخيصة وعوامل أخرى من هذا القبيل، لها دور في الاعتبارات السياسية لجميع الأمم، بما فيها البلدان الديمقراطية والرأسمالية القوية في هذا العالم. ولا جدال في أن الديمقراطية نفسها سعت إلى خلق نظام عالمي يكون لها فيه القول الفصل، وتتحقق من خلاله في الواقع الأهداف الاقتصادية للدول الديمقراطية القوية. لكن على المرء في الوقت نفسه ألاّ يمسخ أو يختزل الحياة السياسية الأوروبية، حاصراً إياها في عوامل اقتصادية محضة كما حاول كثيرون أن يفعلوا، ليس فقط في أوساط الماركسية الغربية، بل شاركهم في ذلك عدد كبير من المسلمين ولا سيما أولئك المفكّرون العرب ذوو النزعة الحداثية الذين تأثروا كثيراً بالماركسية.

وأخيراً، ففي السعي وراء فهم الحياة السياسية شديدة التعقيد في هذا العالم الحديث كما تجلّت في الغرب، من المهم أن نتذكر أنه مع انتشار الحداثة خارج نطاق الغرب، فإنها لم تصحب المؤسسات السياسية الغربية معها دائماً. لقد تقبلت بلد مثل اليابان الديمقراطية مع تبني الأفكار الاقتصادية والتكنولوجية الغربية، غير أن ديمقراطيتها تختلف كثيراً عن ديمقراطية أمريكا. إذ لم يقتصر الأمر على بقاء الإمبراطور بل إن هناك أيضاً بنية هرمية داخل المجتمع الياباني، وشعوراً بالاحترام للأكبر سنّاً وللتقاليد، وهذا مفقود بدرجة شبه تامة في النمط الأمريكي من الديمقراطية. وهناك أقطار أخرى اتبعت سبيل الحداثة إلى حدّ ما، لكنها في الواقع لم تتبنّ المؤسسات السياسية الغربية على الإطلاق. وهناك الآن في جميع أنحاء العالم اللاغربي، بما في ذلك العالم الإسلامي، توتّر بين الاتجاه الرامي إلى تبنّي الحداثة في مجالات الاقتصاد والمجالات التكنولوجية من جانب ورفض تقبّل المؤسسات الغربية الحديثة من جانب آخر. وهذا جزء من الأزمة والصراع الدائر داخل العالم الإسلامي لمحاولة تأسيس وإيجاد مؤسساته الخاصة به، سواء كانت سياسية، أم اقتصادية، أم اجتماعية، أم غير ذلك، بحيث تكون

أصيلة من ناحية إسلامية، بينما تتجاوب في الوقت ذاته مع التحديات التي توجهها إليها الحداثة.

الحياة الاجتماعية

لقد تركت الهزّات الكبرى التي سبقت الإشارة إليها آنفاً أثرها العميق في المؤسسات الاجتماعية. فبرزت قوة الأرستقراطية، ثم البورجوازية المتبوعة بطبقة البروليتاريا الكادحة، والثورات التي حدثت نتيجة هذه التحولات، ولا سيما تلك التي جاءت في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، والثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، والرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، ابتداء من الثورتين الأمريكية والفرنسية، وانتهاء بالثورة الروسية التي اندلعت عام ١٩١٧م. وتضافرت هذه كلها مع الهزات التي حدثت في البنية الاجتماعية للعالم الحديث الذي تعرضت بُناه الاجتماعية التقليدية في غالبيتها للتدمير، لكننا نكرر القول بأن هذا التدمير لم يكن كاملاً. لقد انتهت المؤسسات الطبقية وذات الصبغة الهرمية التي كانت موجودة في الغرب المسيحي طيلة أكثر من ألف سنة، لكن بعضاً منها لا يزال باقياً حتى اليوم. ونتيجة لذلك، أصبح المجتمع أكثر تفتتاً إلى وحدات صغيرة متناهية، وتولدت أيضاً قابلية حركة أكبر بكثير، وفي الوقت ذاته ضعف الكثير من الروابط الاجتماعية التي كانت تبقي على تماسك المجتمع، وأصبحت هذه الأواصر الآن تواجه احتمال الانفصام التام. وقد حدث بالفعل في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، أن قيام الثورة الصناعية لم يتسبب فقط في تفريغ جزء كبير من الريف الذي نزحت القوة العاملة فيه إلى المدن الكبرى، بل أدى أيضاً إلى إضعاف الروابط العائلية واستغلال الرجال والنساء وحتى الأطفال من قبل الآلة والمجمّع الصناعي الجديد. والواقع أنه نتيجة لرد الفعل ضد هذا الاستغلال، أخذ العديد من النقّاد الاجتماعيين في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي يعارضون النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم، كما ينعكس ذلك ليس في النقد الماركسي للرأسمالية وحسب، بل أيضاً في الأدب الغربي؛ مثل روايات تشارلز ديكنز من إنجلترا، حيث كانت الثورة

الصناعية هناك ربما أقسى مما كانت عليه في أي مكان آخر في أوروبا. وقد أدت عملية التصنيع، مقترنة بحركة التحضّر السريعة، والهجرة إلى المدن الكبرى وتزايدُ السكان، إلى جانب عوامل عديدة أخرى في الغرب بصورة تدريجية في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي وبدايات القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، إلى انهيار كثير من الروابط الاجتماعية التقليدية في المدن الكبرى وبدرجة أقل في المناطق الريفية، مما أدى إلى تمزق الأسرة وضعفها بصورة تدريجية.

وفي الغرب كما في العالم الإسلامي، كانت الوحدة الرئيسية في المجتمع هي الأسرة بصورة دائمة. وقدّست المسيحية الأسرة أحادية الزواج المؤلفة من الأب والزوجة والأطفال. لكن في الأزمنة السابقة كثيراً ما كان يعيش الأجداد والعمات والأعمام وغيرهم من الأقارب معاً في ظل ما يسمى الآن الأسرة الممتدة التي كانت تقوم بوظيفة شديدة الشبه بالأسرة الموجودة في العالم الإسلامي في الوقت الحاضر. وحتى في هذه الأيام، فإنه لا يزال يوجد ما يشبه الأسرة الممتدة في البلدان الواقعة في جنوب القارّة الأوروبية، مثل: إسبانيا وإيطاليا والبرتغال، وحتى في أيرلندا وأنحاء أخرى من أوروبا لم تبلغ درجة عالية في التصنيع كالتي بلغتها المراكز الحضرية في إنجلترا وفرنسا وألمانيا. ويصدق القول ذاته على الولايات المتحدة، إذ لا يزال يوجد ما يشبه الأسرة الممتدة في المدن الأصغر حجماً والمناطق الأقل تصنيعاً في البلاد. غير أنه بصورة تدريجية، ونتيجة لضغوط الثورة الصناعية والتحولات التي صحبتها، أصبحت الأسرة تعني بالنسبة لغالبية المجتمع الغربي الأسرة النواة، أو الأسرة الصغيرة؛ وهي العائلة المؤلفة من الزوج والزوجة وأطفالهما.

وخلال الجيلين الماضيين أخذت الأسرة الصغيرة (النواة)، بدورها تتفكك بصورة تكاد تشبه انشطار الذرّة. حيث ارتفع معدل الطلاق الذي كان محظوراً لمدة طويلة من جانب الكنيسة الكاثوليكية، لدرجة أن أكثر من ٥٠٪ من جميع الزواجات التي تتم هذه الأيام في المراكز الحضرية الكبرى في أمريكا وكثير من بلدان أوروبا تؤول إلى الطلاق، وأصبح الأطفال ينشأون في أسرة أحادية الوالد،

علاوة على ذلك، هناك أيضاً من يحاولون تحطيم المعنى التقليدي للزواج كرابطة تحدث بين الجنسين المختلفين من بني آدم، إلى زواج طرفاه من نفس الجنس ما داما يريدان العيش معاً. ولذلك فإنه في هذه المرحلة الأخيرة من الحداثة التي يصفها البعض كما سبق ذكره بما بعد الحداثة، أصبح معنى الأسرة كما وجدت عبر العصور عرضة لهجمات عنيفة.

أما القوة الكبرى المؤدّية إلى التغيّرات التي تحدث بهذه الصورة المفاجئة العنيفة في النظام الاجتماعي للعالم الحديث، والتي بلغت حد أنه في الوقت الذي يبدأ المرء فيه بدراسة نمط معين يجد أن هذا النمط قد تغيّر بالفعل، فهي ما يسمى بالفردانيّة أو حقوق الفرد. والفردانية أحد العناصر البالغة الأهمية التي انبثقت عن فكرة الفلسفة الإنسانية التي أفرزها عصر النهضة. فقد ازدادت قوةً عن ذي قبل، ولا سيما في أمريكا وباقي ما يسمى بالعالم الجديد؛ حيث الروابط الاجتماعية أضعف، وحيث كانت إمكانيات التوسع الجسدية والمادّية والاقتصادية أكبر مما هي في أوروبا، فأصبحت جزءاً لا يتجزأ من السمة المميزة لمساحة كبيرة من الثقافة الأمريكية، وأخذت تزحف رويداً رويداً عائدة إلى أوروبا أيضاً. وترى الفردانية أن حق الفرد أكبر أهمية من أي شيء آخر، أي أنه يعلو على حقوق الله إلى حد ما، وأنه يسمو حتى على حق المجتمع إلى أقصى درجة ممكنة. غير أن باستطاعة المرء هنا أن يرى أيضاً جدلاً في العالم الجديد بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع، إذ يرى الماركسيون، وكثير غيرهم من الاشتراكيين، أن المجتمع هو الشيء الحقيقي الأهمّ، وأن الفرد ليس إلا سنّاً في آلة المجتمع، بينما تعتقد غالبية المفكرين الديمقراطيين أن الفرد هو الأكبر شأناً.

والواقع أن الطيف السياسي والاقتصادي في الغرب يقوم إلى حد كبير على هذا العامل، إذ يؤكد الاشتراكيون على أهمية حقوق المجتمع ممثّلة في الدولة، بينما يركز الرأسماليون المنادون بتقييد التدخل الحكومي في الاقتصاد على حقوق الفرد والقطاع الخاص. ومن المفارقات أن اليمين المحافظ سياسياً يدعم في الوقت نفسه معايير اجتماعية وقيماً أخلاقية خاصة بالمجتمع، بينما يساند اليسار الليبرالي حقوق الفرد في أن يفعل ما يشاء، ذكَراً كان أم أنثى. وأيّاً ما كان الحال، فإن

التركيز على الفردانية أدى إلى تغيرات بالغة السرعة تحدث كل عقد تقريباً خلال الفترة الأخيرة، وإن من العسير جداً على الشاب المسلم، بل حتى على أي واحد قادم من خارج العالم الغربي، استيعاب السرعة التي يتغيّر بها المجتمع الغربي هذا، بل استيعاب كيف تغيّر المعنى الجوهري لبعض من أعمق الروابط كالزواج، وذلك خلال عقد واحد فقط.

أما مسألة العلاقة بين الجنسين، ليس فقط ضمن نطاق الزواج بل خارجه أيضاً، فتقدم مثالاً مناسباً على هذا التغيّر السريع. فالمسيحية، على العكس من الإسلام، ترى أن النزعة الجنسية نفسها مرتبطة بالخطيئة الأصلية، كما أن الغربيين دأبوا لمدة طويلة على انتقاد المسلمين ورميهم باللاأخلاقية، لأن تعدد الزوجات أمر مباح في الشريعة الإسلامية. غير أن الفوضى الجنسية الآن أصبحت مهيمنة في الغرب لدرجة أن كثيراً من الناس، بدلاً من تسمية الأشياء بأسمائها، حاولوا ببساطة تغيير المعايير الأخلاقية نفسها، حيث يعتقدون أن أي نوع من السلوك الجنسي يقوم به الشخص البالغ الراشد أمر مقبول أخلاقياً ما دام لا يؤثر على حياة الناس الآخرين. وبالنسبة لكثير من الغربيين هذه الأيام، لم يعد هناك أي معيار إلهي أو أخلاقيات نابعة من أصل ربّاني مقبولة حول هذه القضيّة البالغة الأهمية. لكننا نعود فنقول: إن هذا الموقف لا ينسحب على الجميع، وإن هناك كثيرين في كل من أمريكا وأوروبا ما زالوا يؤمنون بالفكرة المسيحية المتعلقة بالزواج والنزعة الجنسية.

وهناك تضارب شديد حول هذه الأمور في الواقع، كما يظهر من الجدل الدائر حالياً في الولايات المتحدة حول قضية حقوق المرأة في مواجهة حقوق الرجل، وقضية الإجهاض المرتبطة دون شك بالنزعة الجنسية والزواج، إضافة إلى صلتها بقداسة الحياة. كما أن مسألة الإجهاض تُبرز في طياتها الصراع بين وجهة نظر الفلسفة الإنسانية اللاأدرية التي ترى أن الفرد هو المبدأ الأسمى وبالتالي فهو السيد المطلق لجسده وحياته سواء كان ذكراً أم أنثى، ووجهة نظر أولئك الذين يرون أن الحياة هبة من الله، وأن البشر أدوات لخلق شكل جديد للحياة، وبناء على ذلك فإنهم لا يملكون حق إصدار أحكام الإعدام.

وهناك عنصر هام آخر في الحياة الاجتماعية لعالمنا الحديث بقدر ما يتعلق

الأمر بكل من أمريكا وأوروبا الغربية، وهو قضية العلاقات بين الأجناس البشرية. إذ بالرغم من أن الحداثة متجذّرة بعمق في فكرة الفردانية وحقوق الفرد، هناك أيضاً عنصر العرق الذي لا يزال له دور هام في التاريخ الأوروبي وبصورة خاصة في التاريخ الأمريكي. ومن الصعب على المسلمين الذين نشأوا في عالم دور العرق فيه ثانوي في واقع الأمر، ولا نقول إن العنصرية غائبة تماماً عنه، أن يفهموا مشكلة العنصرية الهامة كما هي موجودة في الغرب. ففي القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي عندما قامت قوى أوروبية استعمارية عديدة بغزو إفريقيا تحت ذريعة إيقاف المتاجرة العربية بالرقيق الأسود، لم يكلف أحد نفسه عناء السؤال عما كان يحدث لهؤلاء العبيد الذين أخذوا إلى البلاد العربية. ولو كان هؤلاء قد درسوا الوضع بقدر أكبر من العناية، لرأوا أنه جرى استيعاب جميع هؤلاء السود استيعاباً تاماً داخل المجتمع الإسلامي، الأمر الذي يختلف كثيراً عما حدث في أمريكا. وواقع الأمر أنه لا يوجد بلد إسلامي واحد يوجد فيه مَعْزَلٌ أسود مثل حي هارلم (في نيويورك). فقد جرى بسرعة دمج السود الذين أحضروا إلى بلاد العرب أو الخليج «الفارسي» أو البلدان الإسلامية الأخرى، شأنهم في ذلك شأن الأتراك الذين تم استجلابهم من أواسط آسيا، في المجتمع الإسلامي بينما أصبح بعضهم حكاماً. وعندما يصلي المرء في مسجد في المغرب مع العرب، ومع أناس من ذوي الملامح الإفريقية السوداء الواضحة، ومع البربر ذوي العيون الزرق والشعر الأشقر، فإنه لا يساوره شعور بأنه يصلي مع قوم من أجناس مختلفة، إذ أن الطابع الإسلامي للأمة يهيمن بصورة تامة على سماتهم العرقية، وذلك على النقيض مما يجده المرء في الغرب.

لقد كانت العنصرية في الغرب مشكلة صعبة دائماً بسبب طابع الحضارة الأوروبية الذي يعود إلى العصور اليونانية والرومانية. ومن اللافت للنظر أن الكلمة التي تعني البربرية تأتي من كلمة يونانية معناها الغريب أو الأجنبي. ومن عجب أن العنصرية حتى وقت قريب كانت تعد في أوروبا أحد الأمراض الأمريكية أساساً. وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وارتفاع أعداد السود القادمين من إفريقيا ومنطقة الكاريبي إلى بريطانيا، وهجرة عدد كبير من الأتراك إلى ألمانيا ومن

المغاربة والجزائريين إلى فرنسا، أخذت المشكلات العنصرية في الظهور وأصبحت تتزايد خطورة حتى يومنا هذا، كاشفة النقاب عن الحقيقة القائلة بأن هذه المشكلة ليست وقفاً على أمريكا. وعلى أية حال، فإنه بالرغم من أن العنصرية تبدو متعارضة مع الفردانية، إلا أنها تبقى عنصراً بالغ الأهمية في الحياة الاجتماعية الغربية، وما برحت تقوم بدور محوري في الحياة السياسية والاجتماعية ولا سيما في الهزّات التي يمرّ بها الغرب في الوقت الراهن.

وبدراسة الأنماط الاجتماعية المعقدة، يستطيع المرء أن يلاحظ في الغرب الحديث، كما سبق أن ذكرنا، حركة هجرة متعاظمة باستمرار للناس من الريف إلى المدينة، وتدميراً للحياة الزراعية مع نموّ للمراكز الصناعية والحضرية وما يصحب ذلك من آثار سلبية على البيئة، ودرجة أكبر من الفردانية وتفسخاً للأسرة وفقداناً للعلاقات ذات المغزى، الأمر الذي كثيراً ما يتمخض عن الانعزالية والعدمية وتزايد في الاختلال النفسي، وهي عاهات واسعة الانتشار في المدن الكبرى هذه الأيام. زد على ذلك أن هذه العمليات ليست حكراً على الغرب، بل إنها آخذة في الانتشار في أجزاء أخرى من العالم تسير جنباً إلى جنب مع الحداثة. ويمكن القول بأن مجمل تيار التحوّل الاجتماعي خلال العقود القليلة الأخيرة في الغرب، الناجم في حد ذاته عما كان يجري باستمرار طيلة قرون عديدة في الغرب، يتمثل في اجتثاث الأفراد الذين لم يُقتلعوا من تقاليدهم الدينية وحسب، بل أيضاً من تقاليدهم الأسرية والاجتماعية. وكثيراً ما يطرح الوضع الجديد تحديات كبيرة داعياً بعض الأفراد على الأقل إلى السعي وراء تحقيق أقصى ما لديهم من إمكانيات. غير أنه أيضاً كثيراً ما يواجهُ البشرَ بشعور من اليأس يستحوذ عليهم، في عالم يترك فيه التنافس الشديد والتطاحن والصراع المتواصل، المصاحب لخفوت الجانب الروحي وأفول شمسه، آثار نُدوبه النفسية والاجتماعية العميقة.

أما فيما يتصل بالشاب المسلم غير المعتاد على العالم الحديث، فإنه ينبغي ألا ينسى مع ذلك أن هذه الاتجاهات السلبية ليست هي الحقيقة الوحيدة في حياة المجتمع في الغرب، كما قال بعض النقاد المسلمين في نقدهم للغرب. والواقع أن تأثير الدين لا يزال مستمراً في بعض المؤسسات الاجتماعية. وهناك شرائح من

المجتمع في كل من أوروبا وأمريكا مكونة من أشخاص أتقياء متدينين، حيث ما زالت الأواصر الاجتماعية قوية، وحيث يوجد هناك حضور واضح للفضائل المسيحية مثل الإحسان للآخرين. ويمكن رؤية هذه الحقيقة خاصة في حالات الأزمات أو الكوارث عندما يهرع أفراد المجتمع إلى مساعدة الآخرين. ويتعين على المرء أن يأخذ في حسبانه الأعداد الكبيرة من الغربيين خلال السنوات القليلة الأخيرة الذين هبوا لمدّ يد العون إلى الضعفاء والجوعى في إفريقيا وآسيا وأماكن أخرى، حيث أدت الكوارث الطبيعية أو التي صنعتها يد البشر إلى الكثير من المعاناة الإنسانية. ولذلك فإنه عند الحكم على المؤسسات الاجتماعية في الغرب، لا يكفي أن نخُصّ بالدراسة عنصري الفوضى والاقتلاع اللذين لا ريب في وجودهما، واللذين يهددان وجود المجتمع الحديث. وعلى المرء أن يضع نصب عينيه، بالرغم من كل شيء، استمرارية تأثير المسيحية واليهودية، وبقاء بعض الفضائل الدينية التي انغرست عبر القرون في نفوس الغربيين وقلوبهم، وهي فضائل ما انفكت تتجلى، حتى وإن انقلب كثير من الأفراد ضد دينهم بمؤسساته، وضد خلفياتهم بتقاليدها.

الاقتصاد

من نافلة القول أنه كان للاقتصاد أهمية في كل الحضارات، إذا كنا نعني بالاقتصاد ذلك الجزء من النشاط الإنساني المتعلق بإنتاج السلع، وتكديس الثروة، ووجود القوى العاملة، والعمل، والتجارة، وتبادل الأشياء المادية إلخ. ولكن في الإسلام، كما في الحضارات التقليدية الأخرى، لم يُنظر أبداً إلى الاقتصاد على أنه نظام منفصل أو مجال للنشاط قائم بذاته. ولهذا السبب فإنه لا توجد حتى كلمة مرادفة للاقتصاد Economics في اللغة العربية الفصحى، حيث إن كلمة «اقتصاد» العربية ترجمة حديثة نوعاً للمصطلح الحديث الذي ورد ذكره، حيث تعني بالدرجة الأولى الاعتدال ومراعاة الحكمة الذهبية القائلة «خير الأمور الوسط» كما يشهد على ذلك عنوان كتاب الإمام الغزالي المشهور «الاقتصاد في الاعتقاد».

بيد أن الفلاسفة العمليين في الغرب، أمثال بيكون وهوبز ولوك دأبوا منذ القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي على الكتابة حول أهمية جمع الثروة وأهمية النشاط الاقتصادي. وأصبح الاقتصاد تدريجياً فرعاً من فروع المعرفة العلمية ونشاطاً قائماً بذاته، كما أصبح في مجالات عديدة منفصلاً عن الأخلاق. غير أننا يجب ألاّ ننسى أن الاقتصاديات الرأسمالية الكلاسيكية المتعارف عليها، والتي ظهرت في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي والتي أحضرها أتباع المذهب البيوريتاني معهم كانت ذات علاقة ببعض مظاهر الأخلاقيات البروتستانتية التي أكدت على فضائل العمل الشاق وجني الثروة، وذلك خلافاً للقواعد الأخلاقية الكاثوليكية. غير أنه سرعان ما تعرضت شمس الجذور الدينية للاقتصاد الرأسمالي لقدر من الكسوف. وظهر نتيجة لتجاوزات هذا النوع من الاقتصاد القائم فقط على أهمية الحافز من أجل جمع الثروة، ردود فعل ضد الرأسمالية من جانب الاشتراكية تبناها ماركس وكثيرون من المفكرين الاشتراكيين الآخرين في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، والقرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي. وقد سعت هذه الجماعة الأخيرة إلى توزيع الثروة للحيلولة دون الظلم الاجتماعي، كما أنها عارضت سلطة رأس المال التي مارسها أولئك الذين يملكونه ضد العمال الذين ولّد عملهم رأس المال هذا. وكان للاقتصاد الاشتراكي أيضاً أنصاره المسيحيون، كما قرن كثيرون الإحسان المسيحي وإطعام الفقراء ومدّ يد العون للمعوزين ببعض المُثُل الاشتراكية العليا. ويمكن مشاهدة هذا الربط بين المُثُل المسيحية العليا والاشتراكية حتى هذا اليوم، بحركة «لاهوت التحرير» Liberation Theology في أمريكا الجنوبية. غير أن الاشتراكية بصورة عامة تعلمنت بسرعة أكثر حتى من الرأسمالية وأصبحت الماركسية معادية للدين بعنف. والواقع أن النظريات الاقتصادية المسيحية التقليدية، كما هي موجودة عند القديس توما الإكويني على سبيل المثال، ليست بعيدة كل البعد عن النظريات الاقتصادية الإسلامية، وتختلفان كلتاهما اختلافاً تاماً عن النظريات الاقتصادية الحديثة التي حاولت رفض الاثنتين معاً؛ نظريةً وتطبيقاً.

وأصبح الاقتصاد في العالم الحديث منفصلاً بدرجة ما عن الأخلاق. وأصبح، كما سبق أن ذكرنا، القوة المحركة في العديد من القرارات السياسية والاجتماعية. ويمكن القول من بعض النواحي بأن وجهة النظر الماركسية القائلة بالأهمية الكبرى للعوامل الاقتصادية في الحياة ليست خاطئة كل الخطأ بقدر ما يتعلق الأمر بالحضارة الحديثة ذات التوجّه الماديّ. ومن المهم أن نذكر هنا، أن من بين الذين سعوا في الغرب إلى ربط الأمور الاقتصادية بالأخلاق هناك أكثرية تنظر إلى الأخلاق ذاتها نظرة إنسانية بحتة، معتقدة أنها من صنع الإنسان. وعلى النقيض من ذلك، فإن الاقتصاد في الإسلام لم ينظر إليه أبداً على أنه منفصل عن الأخلاق. ليس هذا وحسب، بل إن الأخلاق نفسها لم يُنظر إليها على الإطلاق على أنها منفصلة عن الدين. لذلك فإن الشريعة أو القانون الإلهي هو في الواقع الإطار الذي ينبغي أن يقوم ضمنه ما يعرف بالاقتصاد الإسلامي بوظيفته وأن يجد معناه. ولا يمكن قطعاً العثور على نظرة مماثلة في الغرب هذه الأيام، اللهم إلا بين أولئك المسيحيين واليهود الذين لا يزالون يتمسكون بدينهم التقليدي، لكنهم لا يشكّلون إلا صوت أقلية نادراً ما يكون ذا تأثير في مجالات صنع القرار الاقتصادي.

مسألة القانون

من المهم أثناء بحث العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية في حياة العالم الحديث، التعرض بغاية الإيجاز لفكرة القانون في الغرب، لأن جميع المسائل التي جرت مناقشتها في هذا الفصل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمفهوم القانون. وفي الأنظمة الديمقراطية فإن الهيئات التشريعية المنتخبة هي التي تسنّ القوانين ذات الصلة بالمجالات الاقتصادية والاجتماعية، أو بطبيعة الحال، السياسية. وفي جميع هذه الحالات يعتبر القانون وسيلة مبنية على ضرورات اجتماعية راهنة، ويبتّ فيها صوت الشعب. ويتم اختيار المشرّعين من قبل الشعب، ومن ثم يقومون هم بدورهم بصياغة القوانين. ويوجد هنا بالفعل حضور غير مرئي للقضايا الأخلاقية المسيحية التي تبتّ في القرارات المتصلة بأفراد مُعيّنين، لكن هذه التعاليم المسيحية لا تستعمل بصورة مباشرة كأساس أو قاعدة للقانون. وقد بُنيت

القوانين في الغرب أصلاً على القانون الروماني، وكذلك على القانون العادي (القانون غير المكتوب والمبني على العرف والعادة)، وتكملها الآراء التي يُسهم بها كل جيل من فقهاء القانون والمحاكم ومختلف المجالس التشريعية والمؤتمرات.

وكما سبق أن رأينا فإن مفهوم القانون في الإسلام مختلف كل الاختلاف؛ حيث يأتي القانون من الله، وما على البشر إلا أن يقوموا بتطبيقه وتوسيع مداه ليشمل مواقف مختلفة، لكن مصدر القانون يبقى دائماً الوحي الإلهي. ولذلك هناك فرق ملحوظ فيما يتعلق بمواجهة المشكلات الاجتماعية بين العالم الحديث من ناحية، والإسلام من ناحية أخرى. ففي العالم الحديث تُسن القوانين من أجل التلاؤم مع أوضاع قائمة، بينما في الإسلام يجب تحويل الأوضاع الموجودة بحيث تتوافق مع الشريعة الإلهية. وبناء على ذلك، هناك فرق بين في فهم فكرة القانون في العالمين. ولذلك من المهم إلى أبعد الحدود، بالنسبة للمسلمين، فهم معنى القانون ووظيفته في المجتمع الغربي، ولماذا وكيف يعمل، ولماذا يواجه هذه الأزمة العميقة في الولايات المتحدة في هذه الأيام؛ حيث إن الإسراف الكبير في الممارسات القانونية والقضايا المرفوعة يهدد بخنق قدر كبير من نشاط المجتمع، بل إزالة قدر كبير من هذا النشاط في المجتمع وتسفيه النشاطات الإيجابية بأساليب عديدة.

* * *

وختاماً لا بد من القول بأنه لا يكاد المرء يحتاج إلى أن يكون نبياً لكي يدرك وجود أزمة عميقة داخل العالم الحديث في جميع المجالات، وبخاصة الاجتماعية والاقتصادية منها. وحتى بعد زوال الشيوعية، وفي الوقت الذي يعتقد فيه كثيرون أن النظام الحديث حسبما تطوّر في الغرب حقق انتصاراً كاملاً، فإن الأزمة لا تزال مستمرة، بل إنها تتفاقم في الحقيقة كما يلاحظ المرء في المجال الاجتماعي، حيث يهدد الاغتراب والجريمة واستعمال المخدرات وغير ذلك من الشرور الاجتماعية الأخرى نسيج المجتمع الحديث في الصميم، كما يتجلى ذلك

أيضاً في تدمير البيئة، حيث إن وجود العالم الحديث وما يقوم به من أعمال يومية يهدد توازن البيئة الطبيعية ومستقبل الحياة البشرية على الأرض.

أما فيما يختص بوجهة النظر الإسلامية تجاه هذه الأزمة، فإنه لا بد من الحكم على كل شيء حسب المبادئ والقواعد التي خلقها الله للبشر حيثما يمكن أن يعيشوا على هذا الكوكب. ويَمْثُلُ اليوم خطر الفوضى والاضطراب الكامل في المجتمع الحديث حتى في خضم السلطان السياسي والثروة الاقتصادية اللذين حازهما هذا المجتمع. ولا مندوحة للشباب المسلم من معرفة مُعمّقة لأسباب هذه الأزمة الكامنة خلف واجهة النجاح الدنيوي؛ وفي الوقت عينه تفادي كثير من النقد الضحل «لاضمحلال الغرب»، وهو أمر أصبح شائعاً في العالم الإسلامي خلال العقود القليلة الماضية. ثمة قدر كبير من هذا النقد يجهل في الواقع الجذور الأعمق للأزمة الماثلة على مقربة منا، ولم يتصالح مع حقيقة وجود قُوى أخرى في الغرب ذاته متجذرة في صميم القيم الدينية والتقليدية، وتسعى هي الأخرى لتصحيح الانحرافات الراهنة والحيلولة دون التفكك الاجتماعي الرهيب الذي يواجهه الغرب الحديث.

ويمكن القول بأن العالم الحديث كما نشأ في الغرب قبل خمسة قرون وانتشر حتى الآن في أرجاء واسعة من الكرة الأرضية آخذ في الاقتراب من نهايته، وأن ما يدعوه كثير من الناس في الغرب الآن بالعالم ما بعد الحديث قد بدأ بالفعل. بيد أن تلك المرحلة المسماة مرحلة ما بعد الحداثة هي حتى الآن خطوة أخرى في المزيد من الانحلال الذي يعصف بالعالم الحديث. أما ما الذي سيقوم به بعد ذلك الانحلال، فسوف يعتمد على الكيفية التي ستواجه بها القوى التقليدية داخل نطاق العالم المعاصر في الغرب، والقوى التقليدية في العالم الإسلامي، وكذلك الشعوب الأخرى غير الغربية في هذه الكرة الأرضية، التحديات والأخطار الكبرى التي جلبتها الحداثة واستمراريتها المعاصرة فيما يسمى بما بعد الحداثة؛ وهي التحديات والأخطار التي ما زالت الحداثة واستمراريتها تجلبها بدرجة متزايدة باستمرار للجنس البشري بأسره.

* * *

الفصل الثاني عشر

التربية الحديثة، تاريخها، ونظرياتها، وفلسفاتها

بالنسبة للأكثرية العظمى من الشباب المسلم الذي يأتي إلى الغرب، تحتل المؤسسة التربوية المكان الأول من حيث كثرة احتكاكه بها وعمق التجارب التي خاضها معها. وينطبق ذلك إلى حد ما على الشباب المسلم الذي يدرس في المؤسسات التربوية المحدثة داخل العالم الإسلامي نفسه، وهي المؤسسات التي تسير على منوال مثيلاتها الغربية، والتي أنشئت منذ القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي في مختلف بلدان العالم الإسلامي، هادفة بصراحة ووضوح إلى إدخال التعليم الحديث بين المسلمين. ولذلك فإن من المهم توافر فهم أكثر عمقاً لدور التربية والمؤسسات التربوية ومعناها في الغرب الحديث، وكذلك الجذور التاريخية للتربية الغربية.

فكما هو الحال في العالم الإسلامي، ارتبطت التربية في العالم الغربي أيضاً قبل حقبة العلمنة والتحديث خلال عصر النهضة وفي القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي بالدين، وكانت الكنيسة تشرف بصورة مباشرة أو غير مباشرة على المؤسسات التربوية. علاوة على ذلك كانت هناك مؤسسات تربوية منفصلة للأقلية اليهودية في أوروبا، حيثما وجدت أعداد كافية من اليهود. ولذلك سعت المدارس في أوروبا قبل الحديثة لتنشئة الشباب وفقاً للتعاليم اللاهوتية والفلسفية والقانونية والأخلاقية للكنيسة. أو في حالة اليهود وفق تعاليم الدين اليهودي، وعلى مستويات أعلى لإعداد الطلبة المسيحيين للباس مسوح

الرهبنة وتسنّم المراكز الكنسية الأكثر أهمية، وإعداد الطلبة اليهود ليصبحوا حاخامات. ويذكّر هذا الوضع إلى حد بعيد جداً بالمدارس القرآنية وغيرها من المؤسسات الدينية في العالم الإسلامي التي يؤمها الطلبة وهم في سنّ مبكرة. على أي حال كان التعليم أوسع انتشاراً في العالم الإسلامي منه في الغرب قبل الحديث.

وفي بدايات العصور الوسطى أخذت المؤسسات التربوية الإسلامية نفسها تُحْدث تأثيراً، ولا سيما في مجال التعليم العالي في نظائرها الغربية، من خلال إسبانيا وصقلية وفرنسا وإيطاليا. والواقع أن نظام الكليات أو النظام الجامعي برمته، ذلك النظام الذي أدى إلى ظهور الجامعات الغربية، كان نظاماً عميق الصلة بالمدرسة الإسلامية التي لا تزال موجودة إلى يوم الناس هذا في العالم الإسلامي. وهناك مصطلحات في الجامعات الغربية مثل Chair التي هي ترجمة مباشرة لكلمة «كرسي»، كما أن هناك ممارسات أيضاً بقيت حتى الآن في المؤسسات الأقدم عهداً للتعليم العالي، تقود إلى أصول قروسطية في الغرب، مثل سلمنكا وباريس وبولونيا وأكسفورد وكيمبردج، قريبة الشبه بالممارسات الموجودة في النظام التعليمي الإسلامي التقليدي العريق. ومن المهم أن نذكر أيضاً أن المؤسسات التعليمية الغربية، ولا سيما الجامعات، ليست جزءاً لا يتجزأ من العالم الحديث، وأنها أصلاً، مثلها في ذلك مثل الكنيسة، تعود إلى التاريخ قبل الحديث للغرب.

لكن كانت هناك في بدايات تطور العصرانية مؤسسات تربوية وقعت في الغالب، وإن لم يكن بصورة كاملة، تحت تأثير قوى العصرانية، وأصبح التعليم الحديث أهم الوسائل لتوطيد أسس نظام القيم في العالم الحديث، ونشر العلمنة ونقد النظرة الدينية للعالم. ومن خلال المؤسسات التربوية التعليمية لم يقتصر الأمر على نشر العلوم فقط، بل تعداه إلى نشر أفكار متعلقة بجمع الثروة ودعم الأهداف الاقتصادية وخلق حركية اجتماعية أكبر، وينطبق هذا بصورة خاصة على أمريكا، وفي وقت أكثر حداثة على أوروبا.

واستغرقت عملية علمنة التربية والتعليم في الغرب قروناً عديدة، وما زالت

بعيدة عن الاكتمال. ومع تزايد عدد المؤسسات التي جرت علمنتها، والتي كانت قد أنشئت أصلاً على أيدي مختلف الكنائس، كثيراً ما جرى إنشاء مؤسسات جديدة من قبل الدولة التي سعت إلى الحفاظ على نوع من الفصل بين المؤسسات الدينية وتلك التي أقامتها الدولة أو جهات علمانية أخرى. وفي بعض البلدان مثل الولايات المتحدة وفرنسا، فإن هذا الفصل بين التعليم الديني والعلماني في المؤسسات التي ترعاها الدولة ظل قائماً بدرجة صارمة، وتحاول الحكومة التأكد من أن المدارس التي تموّل من المال العام تخلو من أيّ طابع ديني. أما في البلدان الأخرى مثل بريطانيا وألمانيا فلا يسري ذلك، بل تقوم الحكومات فعلاً بدعم التعليم الديني ماديّاً.

وعلى أي حال، فقد امتد تأثير التعليم العلماني من خلال تعميم التعليم في العصور الحديثة، أي تأسيس مدارس ابتدائية وثانوية لتعليم جميع الأطفال تقريباً، وكذلك من خلال نشر التعليم الجامعي، بحيث يشمل أعداداً أكبر من الطلبة. لكن الهيئات الدينية في الوقت عينه، سواء كانت كاثوليكية أم بروتستانتية، نجحت هي الأخرى في المحافظة على نظامها التربوي التعليمي الخاص بها، ابتداء من رياض الأطفال ومروراً بالمدارس الابتدائية وانتهاء بالجامعات. أضف إلى ذلك أنها لا تزال توجد في أمريكا وأوروبا مدارس يهودية تقليدية تسمى اليشيفاYeshivas تشبه المدارس الإسلامية من نواحٍ متعددة. ولذلك فإنه إذا نظر المرء إلى الصورة العامة في التربية والتعليم في الغرب، فسيجد أنه بينما كانت هناك علمنة مستمرة للمؤسسات الأقدم عهداً والتي أنشأتها في الأصل كنائس مختلفة المذاهب، إضافة إلى استمرار إنشاء مؤسسات علمانية متعددة، فإنه بإمكان المرء أن يلاحظ أيضاً استمرار التعليم الديني على جانبي المحيط الأطلسي رغم الفروق الواسعة في الفلسفة التربوية التعليمية بين هذين النوعين من المؤسسات التعليمية، أي الدينية منها والعلمانية.

أما فيما يتصل بالأهداف التي حققها النظام التربوي التعليمي في مختلف الدول الأوروبية، فإن هذه الأهداف تشمل نشر المُثل العليا والفلسفات القومية، مثل

العلمانية الجديدة والروح القومية، والمذهب النفعي، والاهتمام بالصالح العام، كما شملت بالطبع الأهداف الاقتصادية التي استحدثتها فكرة التقدم المادّي التي أصبحت في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي شبه دين قائم بذاته. ولم يختف التعليم بالمعنى الكلاسيكي التقليدي الرامي إلى تدريب العقل والروح، ولا سيما في المؤسسات التعليمية الأقدم عهداً والمدارس التي ترعاها الكنيسة والمؤسسات التي يزدهر فيها تعليم الفنون الحرّة (التي تشمل العلوم الإنسانية والنظرية)، لكن هذا التعليم الكلاسيكي التقليدي واجه تحدّيات خطيرة من جانب الفلسفة التربوية التعليمية الحديثة. ونتيجة لذلك أصبحت الجامعات بصورة خاصة، ومن خلال تأثيرها أصبحت المدارس الثانوية والابتدائية أيضاً، نوعاً من «الكنائس العلمانية» لنشر الأفكار العلمانية، كما أخذ الأساتذة والمعلمون يقومون إلى حد ما بدور الرهبنة القديمة بممارسة سلطة واضحة في ميادين تخصصهم ولا سيما في ميدان العلوم. أما جميع الأفكار العلمانية الهامة تقريباً التي أحدثت هزّة في أسس الدين في العالم الحديث مثل فلسفة التطور الارتقائي، وفكرة التقدّم، والاشتراكية النظرية، والتحليل النفسي وغيرها، فتدين في أصلها وانتشارها إلى المؤسسات التربوية التعليمية الحديثة، حيث امتدت من هناك إلى أجزاء أخرى من المجتمع. هذا من جانب، لكن من جانب آخر، ولأن الجامعة تحديداً تجتذب في العادة أعمق أفراد المجتمع إدراكاً وأكثرهم ذكاء، ولأن الجامعة ذاتها كمؤسسة أقدم عهداً من ظهور الحداثة، فإنّها استمرت حتى في العالم الحديث، في القيام بدور الناقد لهذا العالم. والواقع أن أعمق أنواع النقد لرموز وأصنام الفكر الحديث، مثل التقدم وما شاكله، جاءت أيضاً من الدوائر الجامعية، بحيث إن الجامعة غدت في الوقت ذاته دعامة للمحافظة على الأفكار العلمانية الحديثة ونشرها، وكذلك مصدر انتقاد لكثير من الأفكار التي تعمل الآن على تمزيق نسيج المجتمع الحديث.

ولا بد من التأكيد على الدور الهام للمؤسسات التعليمية في الغرب، وبخاصة منذ القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي في تلقيح سواد الناس بعقائديات متنوعة من القومية إلى الماركسية، ومن الشيوعية إلى الرأسمالية الغربية

والديمقراطية، أو العقائديات الأخرى التي أصبحت سائدة في الغرب الحديث. وهنا، وتحديداً بسبب بقاء الأساس الديني الأقدم عهداً الذي يقوم عليه التعليم، وبسبب بقاء العديد من المؤسسات التربوية التعليمية ذات التوجه الديني ولا سيما في أمريكا، فقد اندلع صراع وتوتّر مستمران، وما زالا، بين العقائديات العلمانية والأفكار الدينية.

ومن الصعب على طالب مسلم ترعرع حتى في ظل النظام التربوي التعليمي الإسلامي شبه التقليدي، ناهيك عن «المدرسة»، تلك المؤسسة التقليدية، أن يدرك كيف أن تعليم مختلف فروع المعرفة أصبح منفصلاً عن القيم الدينية في التعليم الحديث. والواقع أنه ظهر إلى الوجود نوع من التقسيم إلى فئات وأجزاء مستقلة لم يقتصر على فروع المعرفة المنفصلة عن بعضها البعض دون وحدة تضمها معاً، مقابل ما يلاحظه المرء في الصورة التقليدية لشتى فروع شجرة المعرفة المتصلة بجذع هذه الشجرة؛ بل إن هناك انفصالاً شبه تام أيضاً بين المعرفة من ناحية والقيم الروحية من ناحية أخرى. وبالإمكان ملاحظة ذلك في كل الجامعات الغربية تقريباً، باستثناء تلك التي ترعاها مباشرة المنظمات الدينية الكاثوليكية والبروتستانتية وكذلك اليهودية، التي يتم فيها علناً تعليم الطلبة القيم الدينية الخاصة بهذه الملل بالذات. أما بالنسبة لأكثرية الطلبة الذين يؤمّون ما يسمى بالمؤسسات التي ترعاها الدولة أو المؤسسات العلمانية، فالواقع أن رفض تدريس القيم الروحية أصبح يُعد أمراً جوهرياً من أجل فصل الدين عن العملية التربوية التعليمية. ولذلك فإن المعرفة بحكم غيابها أصبحت منفصلة عن الروحانية والأخلاقيات.

وأما ما يتعلق بالمعايير الأخلاقية ذاتها، وعلى وجه التحديد بسبب الفصل التدريجي للنظام التعليمي عن خلفيته الدينية، فقد برز الآن سؤال حول نوع الأخلاقيات التي ينبغي تعليمها، هذا إذا أريد النظر في الأخلاقيات وتدريسها أصلاً. وقد أصبح البعد الأخلاقي للحياة ذا طابع نسبي بل إنه تمت تنحيته جانباً، وذلك على وجه الدقة لأن المعلمين والدولة ومختلف المؤسسات المسؤولة لم

تستطع الاتفاق حول المعايير الأخلاقية التي يتعين تدريسها للطلبة. وأدى ذلك إلى أزمة خطيرة أخذت في الظهور بوضوح الآن بين الجيل الأصغر سناً في الغرب، لأن المعايير الأخلاقية الأقدم عهداً حتى تلك التي ورثها الغرب العلماني من المسيحية آخذة في الاضمحلال والاختفاء التدريجي.

ولذلك فإن التعليم الغربي وقع إلى حد بعيد في براثن التوتر بين الدين والمذهب الإنساني العلماني. وتمثلت خطوط جبهة الصدام في ميادين ومواضيع عديدة، ابتداء من مذهب التطور الارتقائي Evolutionism في مواجهة المذهب الخَلْقي Creationism وشتى النظريات المتعلقة بالمجتمع، والتمركز حول ما هو أوروبي فقط في مقابل التعددية الثقافية، ومسألة معنى الحياة، ومشكلة العلاقة بين شتى حقول المعرفة والتعاليم الأخلاقية، ومواضيع أخرى كثيرة تعد جوهرية بالنسبة للمعرفة والنظرية التربوية التعليمية. كذلك هناك توتر بين ما يزعم البعض أنه لا بد أن يكون نزعة «موضوعية» في التنشئة التربوية، وعرض وجهة نظر بعينها، وفلسفة مقررة مسبقاً ينبغي أن تتم الممارسة التربوية التعليمية ضمن إطارها. وقد انبثق عن هذه التوترات والصراعات اختفاء تدريجي لمفهوم الحقيقة ذاته من فلسفات التربية ونظرياتها. وفي هذه الأيام، هناك حديث جادٌ في غالبية المؤسسات التعليمية الحديثة حول الحقيقة الموجودة حصراً في العلوم الطبيعية والرياضية، بينما لا يكاد المرء يسمع في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية معلماً يتحدث عن الحقيقة، بل يتم تقديم جميع المواضيع بأسلوب نسبيّ محض، كما لو أنه لا يوجد حقيقة أبداً. وكما سبق أن أوردنا في هذا الكتاب، هناك فلاسفة كُثر بلغ بهم الأمر أن أنكروا معنى كلمة «حقيقة» أو أهميتها.

أما تقسيم المعرفة إلى أجزاء منفصلة، الأمر الذي يمثل إحدى خصائص المشهد العقلي والفكري في العالم الحديث، فلا ينعكس في التعليم الحديث فقط، بل إنه ناتج عن هذا التعليم أيضاً. وقد حاول عدد من كبار المفكرين الغربيين التغلب على هذا النوع من تقسيم المعرفة، لكنهم لم يفلحوا في ذلك، لأنه لم تعد هناك نظرة للعالم تعمل على توحيد مختلف مواضيع المعرفة. فهناك بالفعل الانقسام بين العلوم الطبيعية والرياضية من ناحية، والعلوم الاجتماعية

وبالتالي الإنسانيات من ناحية أخرى؛ حيث توجد لكل فئة منهما وجهات نظرها وأساليبها المختلفة، بينما تبذل من جانب ممارسي الفئة الثانية، وهم كثيرون، محاولة لمضاهاة العلوم الطبيعية والنسج على منوالها.

ولا تزال هناك بقية من فكرة الفنون العقلية النظرية الطابع القروسطية العصر، التي ترجع إلى المراحل الأولى من الفكرة قبل الحديثة، وتشترك في نواحٍ كثيرة مع مبدأ تصنيف المعرفة ومنهجها الذي ورد وصفه في آثار البعض من ثقات المفكرين والمؤلفين الإسلاميين التقليديين. ويحتفظ تعليم الفنون العقلية النظرية الإنسانية الموجود في أمريكا وإنجلترا بقدْر من الوحدة في المنظور الذي شكّل الخواص المميزة للتعليم الأوروبي القروسطي، عندما كانت الحضارة الأوروبية حضارة دينية ومتكاملة ومشابهة للحضارة الإسلامية، ولا سيما في الميدان التربوي التعليمي، لكنه تم كثير من التساهل والتنازل حتى في هذه الفلسفة التربوية المبجّلة لصالح مزيد من التركيز على العلوم الطبيعية، وإيجاد ما يسمى الآن العلوم الاجتماعية التي تحاول جاهدة مضاهاة أساليب العلوم الكمّيّة وتطبيقها كما هي على المجتمع. إلى جانب ذلك، فإن العلوم الاجتماعية تسعى إلى الهيمنة على الإنسانيات. ونتيجة لذلك فإن الإنسانيات نفسها تناضل بقوة في سبيل الإبقاء على كيانها كدراسات إنسانية.

ومن الجدير بالملاحظة هنا، بقدر ما يتصل الأمر بالطالب المسلم الشاب، أن غالبية المسلمين الذين يأتون للدراسة في المؤسسات الغربية، نادراً ما يحملون موضوع الإنسانيات على محمل الجدّ. إذ يدرس معظمهم إما العلوم أو الطب أو الهندسة. ولذلك فإن الإنسانيات تبدو وكأنها إلى حد ما غير ذات علاقة بالنسبة إليهم. وهناك اليوم في العالم الإسلامي ذاته أزمة كبرى داخل الجامعات الحديثة التأسيس، وذلك على وجه التحديد، لأنه جرى نقل واستزراع الأنظمة من الغرب إلى ذلك العالم الإسلامي دون تحقيق تكامل وثيق بين الإنسانيات التي يجب أن تؤخذ كلها من مصادر إسلامية والمواضيع الدراسية الدينية، والعلوم التي تم استيرادها من الغرب.

وفي جميع الأحوال، سواء في الغرب أم في أي مكان آخر، فإن المؤسسات التعليمية الحديثة التي تشكل المستودعات الرئيسية للمعرفة والتي ترى في نفسها أهم القيّمين على الحضارة الغربية الحديثة، تحتوي في داخلها على بذور صراعات عميقة حول الفلسفات والنظريات المتعلقة بالتربية والتعليم. وتعكس هذه الصراعات، وتنبع من، الانفصال الذي حدث في بواكير العصر الحديث بين ميدان المعرفة وميدان ما هو مقدّس كما يحتويه الدين. ويحتفظ العديد من المؤسسات التعليمية الغربية ببعض من ماضيه القروسطي. لكن هناك أيضاً ما هو جديد ويقوم على وجهات نظر ترى في الإنسان كائناً دنيوياً محضاً لا علاقة للدين به، وذلك حسب تعريفات فلاسفة القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي والقرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، أو ترى في الإنسان مجرد سن في الآلة الاجتماعية كما تصوره المنظّرون الوضعيون والماركسيون منذ القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. ولذلك تبقى هذه المؤسسات التعليمية في حالة توتّر مستمر في موقفها تجاه المؤسسات الدينية، وحتى مع الفلسفة الإنسانية الأقدم عهداً التي حاولت النظر إلى البشر عموماً بأنهم يحتاجون إلى تطوير كل من النواحي العقلية والروحية فيهم.

ولا شك في أن التعليم الغربي كان ذا أثر عميق في العالم الإسلامي. ويأتي هذا الأثر من العدد الهائل للطلبة المسلمين الذين يتم إرسالهم إلى الغرب ويصابون أحياناً بالارتباك عندما يرون التضارب بين ما تعلموه على مقاعد الدراسة والصلاوات التي تقام أيام الأحد، وبين بعض الطلبة شديدي التدين، والطلبة الذين يعارضون الدين معارضة تامة، ويمثّل ذلك كله الانفصال بين القيم الدينية والعلم في التعليم الغربي. غير أنه يمكن أيضاً الشعور بتأثير التعليم الغربي على العالم الإسلامي من خلال وجود مؤسسات تربوية تعليمية داخل العالم الإسلامي نفسه؛ حيث توجد هناك اليوم أزمة مستحكمة ناجمة عن تنافرها مع المؤسسات التعليمية التقليدية للتعليم التي لها فلسفتها الخاصة القائمة على وحدة المعرفة، وعبودية الإنسان لله، ومركزية الوحي الالهي، وجميع المبادئ الأخرى التي تشكّل الخصائص المميزة للنظرة الإسلامية إلى العالم. ويمكن رؤية هذا الصراع

إلى حد بعيد أيضاً في المدارس الثانوية والابتدائية في كثير من المدن الكبرى في غالبية البلدان الإسلامية، حيث جرى اقتباس النماذج الغربية بأشكال مختلفة، إذ يعتمد ذلك في العادة على المصادفات التاريخية. فاقتبس البلد الذي استعمرته بريطانيا النماذج البريطانية، كما حصل في باكستان أو عند المسلمين في الهند أو نيجيريا. أما حيثما كان الاستعمار الفرنسي قائماً، فقد جرى اقتباس النماذج الفرنسية كما نلاحظ في شمال إفريقيا. وفي حالة استعمار الهولنديين للبلد يتم عندها اقتباس النموذج الهولندي كما يمكن ملاحظته في إندونيسيا. زد على ذلك أنه جرى إدخال النماذج التربوية التعليمية الأمريكية أيضاً في العديد من المناطق الإسلامية خلال العقود القليلة المنصرمة، حيث كثيراً ما وضعت النماذج الأمريكية فوق النماذج الأوروبية التي سبقتها.

وفي هذه الأيام فإن فهم التعليم الغربي الحديث، من حيث تاريخه ونظرياته أمر أساسي جداً بالنسبة للطالب المسلم، ليس فقط من أجل حماية نفسه، سواء كان شاباً أم شابّة، عندما يدرس ذلك الشخص في الغرب، بل كذلك من أجل فهم الصراع داخل العالم الإسلامي مع وجود مؤسستين وفلسفتين تربويتين تنتجان خريجين ينتمون إلى نفس البلدان، ويتحدثون اللغة نفسها، لكن لكل منهما نظرة خاصة مختلفة جداً تجاه العالم. إلى جانب ذلك تنعكس هاتان النظرتان تجاه العالم على الصعُد كافة، ابتداء من دور المعلم الذي يحتل مكاناً علياً في الإسلام لدرجة يروى فيها قول عن الإمام علي جاء فيه: «من علّمني حرفاً صرت له عبداً»، إلى دور الطالب داخل تلك المؤسسة، إلى العلاقة بين المعرفة والأخلاق، وبين العلم والدين، ومحتوى المناهج، ومعنى وهدف التعليم، وجميع العناصر الأساسية الأخرى التي تتكون منها التربية والتعليم. وفي العالم الإسلامي كما في الغرب، كان التعليم دائماً ذا أهمية محورية، لأن التعليم هو القناة التي يمكن للأجيال الصاعدة عن طريقها الحصول على تدريب لتنفيذ المثل العليا والمعايير والمبادئ في أي مجتمع بعينه والسير بها قدُماً.

ويمر التعليم الغربي اليوم بأزمة كبرى حتى في محاولته أن يحقق بنجاح أهداف

علمنة المعرفة والهيمنة الماديّة وتنمية الفردانية وجميع العناصر الأخرى التي ترفضها النظرة الإسلامية إلى العالم . وهذا النظام حافل بالخطر لسببين ، لأنه أولاً : في حالة أزمة في حد ذاته ، وثانياً : لأنه ولو لم يكن يعاني من صراع في داخله ، فإنه سيكون على خلاف مع المنظور الإسلامي والقيم التي يُعزّها الإسلام أكثر من غيرها . ولذلك فإن من الأهمية بمكان كبير - في وقت يجب أن يتعلم المسلمون فيه مختلف فروع المعرفة الغربية ، وألاّ يقتصر تعلمهم فقط على العلم والتكنولوجيا بل يشمل فروعاً أخرى من المعرفة أيضاً ، وذلك ليكون في مقدورهم طرح إجاباتهم الخاصة بهم ، والسيطرة على مصائرهم في عالم يواجهون فيه التحديات الكبرى - أن يصبح المسلمون على معرفة تامة بمعنى التربية والتعليم والمؤسسات التربوية التعليمية ودورها ووظيفتها ، بما في ذلك الفلسفات التي تقوم عليها هذه العملية والمؤسسات . وبذلك قد يصبح في مقدورهم أن يتعلموا ما يستطيعون تعلمه من فروع المعرفة والعلوم الغربية ، دون أن يتعرضوا لعدوى مفرطة - من غير أن يشعروا - من القوى التي يمكن أن تشوّه منظورهم الديني ، وتقتلعهم من جذورهم الروحية والفكرية ، وتجعلهم في غربة عن خلفيتهم التقليدية ، وتضيف عنصراً محتملاً آخر يسهم في الاضطراب والفوضى داخل المجتمع الإسلامي ذاته .

* * *

الفصل الثالث عشر

الفن في الغرب الحديث

يبدو تاريخ الفن الغربي لغالبية الطلبة المسلمين في العادة على أنه ميدان بعيد المأخذ ، ونادراً ما يحاول الطلبة المسلمون الاطّلاع على الفن الغربي بالمعنى الأضيق للكلمة . بيد أن فهم الفن الغربي الحديث وتاريخه من الأمور الهامة ، لأن هذا الفن يعكس التيارات الأكثر عمقاً في الثقافة الغربية ، كما يعكس كثيراً من الأزمات التي واجهها الغرب الحديث وما زال يواجهها . هذا من جانب ، ومن جانب آخر فإنه أسهم في سلسلة العناصر والأشكال والقوى التي خلقت الجوّ الثقافي الحديث . وواقع الأمر أن دور الفنّ الغربي في خلق ذلك الجو دور مركزي إلى أبعد الحدود ، ولذلك فإن فهمه أمر جوهري لأي شخص يرغب في فهم دقيق لأعماق الروح والمزاج والعبقرية الغربية والدوافع التي تحرّك حياة الغرب .

وحتى عصر النهضة ، كان الفن الغربي يحمل أوجهاً عديدة من الشبه بالفن الإسلامي ، وإن كان أيقونيّ الطابع ، أي أنه مبنيّ على رسم الصور ونحت التماثيل سواء تلك التي تخصّ المسيح أم العذراء ، وذلك بخلاف الفن الإسلامي الذي تجنب دائماً كل فن قائم على تقديس الصور والتماثيل . ومع ذلك فإن الفن الغربي قبل عصر النهضة ، أي الفن الغربي التقليدي ، كان قائماً على مبادئ دينية وإلهية معيّنة ، وسبب ذلك تحديداً هو أنه كان فناً تقليدياً . إذ لم يقتصر على استلهام عبقريته من الوحي ، بل إن طرائقه وأساليبه انتقلت من جيل إلى جيل ، منطلقة في الأصل من إلهام نابع من عوالم إلهية وملائكية متسامية على ما هو إنساني بحت . ولم ينفصل الفن الأوروبي عن الحضارة المسيحية التقليدية إلا مع مجيء عصر

النهضة. وتجلّى هذا الانفصال أوّل ما تجلّى في الفن قبل أن يظهر في مجالات الفلسفة أو اللاهوت أو بنيان المجتمع.

الفنون البصرية

لا شك في أن فن عصر النهضة الذي اشتهر بسبب ظهور العديد من العباقرة أمثال رفائيل ومايكل أنجلو وليوناردو دافنشي، يعكس الجمال الدنيوي أكثر مما يعكس جمال العالم الروحي، كما فتح أبواب الفن لكل ما هو إنسانى محض، لكن على حساب الابتعاد عن فن القرون الوسطى المقدس والسماوي. والواقع أن فن عصر النهضة يكشف بصورة أكثر مباشرة من أي مظهر آخر من المظاهر الثقافية لعصر النهضة النزعةَ الإنسانيةَ الجديدة التي وضعت الإنسان، بدلاً من أن تضع الله، في بؤرة مخطّط الوجود. ومع أن المواضيع الدينية المحورية بقيت مطروقة، إلا أن فن عصر النهضة لم يعد الفن المقدس أو التقليدي المنتمي للعصور السابقة. وحتى الفاتيكان الذي هو مركز الكاثوليكية، القائم حتى الآن على البناء الأقدم عهداً الذي تم تقويضه أثناء عصر النهضة، لا يُظهر الجمال السماوي للكاتيدرائيات القروسطية بل يُفصح عن جوّ أحد القصور الذي يعكس القوة الدنيوية والخصائص الإنسانية للعصر الذي شيد فيه. ومما يلفت النظر أنه منذ ذلك الوقت فصاعداً أخذ الفن الغربي يصبح مؤشراً دقيقاً على التغيرات في المجتمع عاكساً، وفي الوقت ذاته مُسهماً في التحولات السريعة، مما جعل عصور الفن وطُرزه على درجة كبيرة من الأهمية. وقبل ذلك الوقت، ولمدة قرون، بقي الفن الرومانسيكي والقوطي موجودين في الواقع إلى حد ما حتى يومنا هذا، وأوجدا طرازاً دائماً من العمارة يشبه ما يعثر عليه المرء في العمارة الإسلامية. ويمكن مشاهدة الشيء ذاته في رسم الحروف اللاتينية وفن الخط الذي ـ وإن لم يبلغ من الأهمية في الفن الغربي ما بلغه في الفن الإسلامي ـ يكشف عن الاستمرارية التي يلاحظها المرء في أساليب فن الخط الإسلامي.

ولكن في ميدان التصوير، الذي يحتل مكانة في الفن الغربي أكبر منها في الفن الإسلامي، أخذ كل عصر يتخذ أسلوبه الخاص به، وضاعت النماذج الأصلية

الثابتة الراسخة التي تنعكس في الفن التقليدي بقدر ما يتعلق الأمر بالتيار السائد في الفن الغربي. وتلاشت أساليب عصر النهضة في التصوير في كل من إيطاليا وبلدان شمال أوروبا التي أنجبت العديد من مشاهير الفنانين، أمام ما كان يسمى بالمدرسة أو المذهب الكلاسيكي، وبدأت محاولة مضاهاة الأسلوب الكلاسيكي الذي عرفته العصور القديمة، والقائم على التناسب الطبيعي للجسم، والأشياء الأخرى المؤدّية إلى الإفراط في الاتجاه الطبيعي الواقعي الذي وقفت ضده الحركة الرومانتيكية في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، في محاولة للابتعاد عن الاتجاهين العقليّ والطبيعي الواقعي اللذين اتسمت بهما الحقبة الكلاسيكية. وخلال هذه الحقبة الرومانتيكية ازدهرت المدارس الجديدة للفن، وأساليب تصوير الأشكال والألوان والضوء، وذلك في شتى المدارس والمذاهب العديدة التي ربما كانت أبرزها المدرسة الانطباعية المقترنة بمشاهير الرسامين الفرنسيين، مثل مونيه Monet ورينوار Renoir وتعاملهما الحساس مع اللون والضوء. غير أن هذا الأسلوب بدوره أخلى مكانه لأساليب أخرى مثل مدرسة ما بعد الانطباعية، والمدرسة التعبيرية، والمدرسة التكعيبية، وانهيار الشكل الكلاسيكي لصالح فنّ تجريدي سيطر إلى حد بعيد خلال القرن الرابع عشر الهجري/ القرن العشرين الميلادي. وربما كان بابلو بيكاسو Pablo Picasso قد أسهم في تأسيس هذه المدرسة أكثر من أي شخص آخر.

وبالمثل، فإن أساليب العمارة وطرزها أخذت هي الأخرى تعكس الأساليب الفلسفية والثقافية للعصر، وقد عكس القرنان العاشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، والحادي عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي الاتجاهات العقلانية والطبيعية للعصر أكثر مما عكسا الاتجاهات الأخرى، كما عكسا محاولة تقليد النماذج الكلاسيكية لبلاد اليونان القديمة وروما، ومثّل القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي إلى جانب الحركة الرومانتيكية عودة إلى إحياء الفن القوطي، إضافة إلى بعض الطرز الرومانتيكية الأخرى في فن البناء. وأدى هذا بدوره في القرن العشرين إلى ظهور الأشكال المعمارية ذات المسحة التجريدية والوظيفية الخاصة بالباوهاوس Bauhaus في ألمانيا، علاوة على

حركات أخرى من هذا القبيل، لتحل محلها في خاتمة المطاف مدرسة ما بعد الحداثة التي ظهرت خلال السنوات القليلة الأخيرة.

بيد أن من اللافت للنظر أن نلاحظ أنه بالرغم من جميع هذه التغييرات التي استمرت عبر القرون، فقد بقيت أشكال الفن التقليدية الأقدم عهداً موجودة، ولا سيما في العمارة حيث نرى في أماكن متفرقة استمرارية كل من الطراز القوطي والرومانسيكي والنوردي أو الشمالي. وقد ظلّت هذه الطرز إلى يوم الناس هذا، وما برحت قائمة في القرن الرابع عشر الهجري/ القرن العشرين الميلادي في مدن معينة في الغرب بنايات جميلة على الطراز القوطي مثل كاتدرائية واشنطن في العاصمة الأمريكية التي قد اكتمل بناؤها قبل سنوات قليلة. ولا تقوم هذه الأبنية على الأساليب والطرز العابرة الخاصة بحقبة معينة بعينها، بل إنها تضاهي الطراز القوطي التقليدي الذي يتمتع بتاريخ ممتد لقرون، ويعود كالطراز الرومانسيكي إلى مصدر إلهام متفرد متفوق. غير أن من نافلة القول أن نلاحظ أن هذه الديمومة للطرز التقليدية في البناء تبقى ثانوية إذا ما قورنت بالطرز دائمة التغيّر التي تسود الأفق والشوارع في أحدث المدن الغربية حداثة، كما تغلب أيضاً، وبدرجة أكثر بكثير، على المدن الحديثة غير الغربية.

هذا، ويمكن ملاحظة الشيء ذاته في الفنون التصويرية وإن كان بدرجة أقل. وفي هذا المجال فإن الذي بقي إلى الآن دون تغيير هو تصوير الأيقونة في الدوائر الدينية على وجه التحديد من قبيل تلك المقترنة بالكنيسة الأرثوذكسية الشرقية. لكن في مقابل ذلك مر التيار السائد للفن الغربي بتغيرات سريعة خلال القرون القليلة الأخيرة. ولم يستطع بسبب الأساليب الثقافية دائمة التغيير، الحفاظ على طراز يكون مقبولاً على نطاق واسع لعدة أجيال وردحاً طويلا من الزمان. كما أن الفنون التقليدية بقيت ضمن هامش المشهد الفنيّ، مثل الحرَف التي لا تزال تُنتج في بلدان مثل إسبانيا وأيرلندا والمكسيك، وحتى في البلدان الأكثر تصنيعاً في شمال أوروبا أو ريف أمريكا. لكن الغرب أخذ يقطع الصلة بين الفن والحرَف، أو الاستفادة من الأشياء ذات النفع في القرنين الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، والثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، عندما بدأت الثورة

الصناعية محدثة في ثناياها التمييز بين المنتجات الصناعية وما يسمى «الفنون الجميلة». وفي ذات الوقت، وكما سبق أن ذكرنا، فإنه لم يكن هناك أبداً في العالم الإسلامي وكذلك في جميع الحضارات التقليدية في الواقع، فرق بين الاثنين، حيث إن الفنون والحرَف يعنيان الشيء ذاته في نهاية الأمر.

ويستهدف الفن التقليدي في مجمله صنع أشياء لا بد من استعمالها، ولا تقتصر على كونها نتاجاً للترف. ولم يكن السبب الكامن وراء وجود الفنّ هو الفنّ لأجل الفنّ كما يقول بعض منظّري الفنون في الغرب منذ القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، وهم الذين لم يستطيعوا العثور على مبرر أفضل لوجود الفن الحديث. أما المنظور التقليدي الذي يشترك فيه الإسلام، فلا يعني النفعية بالمعنى المعتاد للكلمة، لأن الإسلام يأخذ في الحسبان احتياجات الإنسان الروحية إلى جانب احتياجاته الجسدية. والدوائر الحداثية فقط في العالم الإسلامي هي التي تمّت فيها ترجمة مصطلحات مثل عبارة «الفنون الجميلة» (beaux-arts) بالفرنسية، التي ترجمت إلى اللغتين العربية والفارسية وغيرهما من اللغات الإسلامية، واستخدمت لأغراض التصوير والنحت وما شاكلها. أما المسلمون الذين يتقبلون مفاهيم كهذه فلا يدركون دائماً أن هذا الفصل للفن عن الحرَف يمثل قطع صلة الفن بالحياة في العالم الحديث، وتسليم مقاليد فن صنع الأشياء المحيطة بالإنسان وذات الأثر الأعمق في روحه إلى الآلة.

ومن أكثر العناصر التي يكتشفها الطلبة المسلمون عند حضورهم إلى الغرب لفتاً للأنظار وجود متاحف عظيمة يتم فيها الاحتفاظ بالتحف الفنيّة والتي لها في حد ذاتها وقع كبير في النفس. ومما لا ريب فيه أنه في لحظة يتم فيها تدمير قدر هائل من تراث الإنسانية الفنيّ، تصبح المتاحف ثمينة، غير أن وجودها في الوقت نفسه يعني أن ما يُحفظ فيها من مقتنيات منفصل عن بقية المجتمع، وعن الفعاليات اليومية للناس الذين لم يعد الفنّ مندمجاً تمام الاندماج في حياتهم اليومية. ولم تكن هناك متاحف لدى المجتمعات التقليدية التي أنتجت عدداً كبيراً من نفائس الفنّ المحفوظة في المتاحف الآن، لأن الفن لم يكن منفصلاً قط عن الحياة. فقد كان الفن هو الحياة والحياة هي الفنّ. وعلى حد قول أحد المتضلّعين في الجانب

النظري من الفن الشرقي، وهو أناندا كوماراسوامي Ananda Coomaraswamy، فإن الفنان في المجتمعات التقليدية لم يكن كائناً بشرياً من نوع منفصل خاص بذاته، بل كان كل إنسان يمثل نوعاً معيناً من الفن. والواقع أن الفرق الأكبر بين دور الفنّ في المجتمع الغربي الحديث من جانب، ودوره في المجتمع التقليدي الإسلامي أو حتى المجتمعات التقليدية الأخرى من جانب آخر، هو تحديداً فصل الفن عن الحياة، أو ما يصنعه المرء وما يفعله في مجتمع ما، والوحدة القائمة بينهما (الفن والحياة) في مجتمع آخر.

والفن التصويري الغربي أوضح دليل مباشر على دوافع التغيير الأكثر عمقاً داخل نفوس بني الإنسان الغربيين، كما أن هذا الفن التصويري مؤشر على مراحل الثقافة الغربية، وأسهم في حد ذاته في تشكيل الصورة الذاتية كما يراها الإنسان الغربي لنفسه. وقد وجد هناك نوع من التوافق في العمل بين فنّ مر البشر بتجارب فيه، واعتبروه جزءاً من ذواتهم، وبين أَنْسَنَة أعظم باستمرار للحقيقة الروحية أو الداخلية لهؤلاء البشر والتي انعكست بدورها على اللوحات الزيتية المرسومة على القماش. وقد أدت هذه العملية التي بدأت في عصر النهضة، وانتهت بالمذهب الطبيعي في القرنين الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، والثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، إلى تقطيع أوصال الأشكال والصور وبداية الفن التجريدي في القرن الرابع عشر الهجري/ القرن العشرين الميلادي، وهو حدث يتزامن في الواقع مع تفكيك بنيان الأشكال والصور في مجالات أخرى من الثقافة الغربية. وفي معظم الحالات فإن هذا التفكيك للأشكال لم يكن يعني فتح هذه الأشكال والصور أمام التأثيرات السماوية، بل في الأعم الأغلب أمام انحلال يبدأ من أسفل، وينحدر نزولاً إلى الطبقات الدنيا من النفس البشرية.

ومن المهم أن نلاحظ، أن قسطاً وافراً من الفنّ الغربي يقوم على الفردانية واللاموضوعية والدوافع النفسية للرسّام كفرد، وليس على القاعدة القدسية التي تتجاوز الفنان الفرد. أما الفن الإسلامي، شأنه شأن جميع ألوان الفن التقليدية، فقد رأى أن منبع الفن يأتي في مرتبة تسمو على الفرد وتتجاوزه. إضافة إلى ذلك، وبخلاف الفن الغربي ولا سيما في العصر الحديث حيث تسيطر الناحية النفسية

على الفن، فإن الفن الإسلامي حاول دائماً أن يتجاوز المجال النفسي، وأن يربط الفن، بطريقة موضوعية، بانعكاس المجال الروحي الذي يقع فيما وراء الأبعاد النفسية اللاموضوعية للوجود الإنساني.

الموسيقى

تأتي الموسيقى إلى جانب الفنّ المرئي المتمثل في التصوير والنحت الذي يكمله والذي لعب كالتصوير دوراً هاماً في تعريف الإنسان الإنساني النزعة لنفسه. حيث إن الموسيقى من أهم الفنون في الغرب، ونعود فنقول إنه أمر يصعب على غالبية المسلمين إدراكه بوضوح. وفي العالم الإسلامي التقليدي، كما سبق أن رأينا في هذا الكتاب، فإن الموسيقى مرتبطة إما بترتيل الآيات القرآنية وتجويدها، وإن كان ذلك لا يوصف بأنه موسيقى من الناحية الفنّيّة، أو بإنشاد القصائد التي تسبّح بحمد الله وتثني على النبي ﷺ، وذلك إضافة إلى مواضيع دينية أو وظائف اجتماعية معينة كالتي يقوم بها العسكريون الذاهبون إلى ميدان المعركة أو الفلاحون وهم يغنون أثناء الحصاد، أو كالذي يجري في حفلات الزواج وما شابه ذلك. وعلى صعيد آخر فإن في مقدور المرء أن يلاحظ وجود تداخل الموسيقى الوثيق مع التصوف. لكن الموسيقى بالنسبة لمختلف الوظائف الاجتماعية كما كانت سائدة في كل مكان في الغرب، لم توجد في الحضارة الإسلامية التقليدية.

أما في الغرب، وعلى العكس من ذلك، فرغم أن الموسيقى قد بدأت كفنّ ديني محض، إلا أنها انتشرت بسرعة خارج النطاق الديني، لتتولد منها أشكال متنوعة لما يسمى الموسيقى العلمانية، بما فيها الموسيقى الكلاسيكية الغربية التي لا يوجد لها مرادف مناظر دقيق في موسيقى المسلمين، وذلك بالرغم من أن للمسلمين أيضاً ميراثهم الموسيقي التقليدي الثريّ. غير أن الموروثات التقليدية في الموسيقى في العالم الإسلامي تبقى مقصورة على أوساط خاصة في الأكثر، وعلى أولئك الذين حصلوا على تدريب روحي للاستماع لهذه الموسيقى بمعنى باطني، بينما أصبحت الموسيقى الكلاسيكية في الغرب أمراً أقرب إلى كونه أحد الشؤون العامة.

والموسيقى الكلاسيكية الغربية من أكثر أشكال الفنون ثراء وأهمية في العالم الغربي. واستمرت الموسيقى في عصر النهضة على صلة وثيقة بالموسيقى القروسطية، كما أن غالبية إلهامها جاء من المسيحية ومن الكنيسة، ولا سيما من الترتيل الجريجوري الذي كان أنقى أنواع الموسيقى الكنسية. غير أن قصور الحكّام أخذت تصبح تدريجياً راعية للموسيقى. وخلال عصر النهضة أخذ المرء يلاحظ إدخال الآلات الموسيقية إلى جانب الصوت الإنساني حتى في الموسيقى الدينية، وتطوير ما يسمى الموسيقى العلمانية والمراحل البدائية للأوبرا. ولكن مع تزايد الطابع الإنساني والدنيوي لأشكال الفن الغربي الأخرى، فقد وجدت بعض من أعمق الدوافع الدينية واللاهوتية للإنسان الأوروبي ملاذاً لها في الموسيقى، وبقي ذلك قائماً حتى القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي. ولعل أعظم المؤلفين الموسيقيين قاطبة في الغرب وهو جوهان سباستيان باخ الذي عاش في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، وأنتج موسيقى ذات طابع أكثر دينية وروحانية بكثير مما كان يُنتج في العمارة أو الشعر أو الأدب في أيامه. ومن نواح عديدة فإن باخ يمثل بالنسبة للموسيقى الغربية ما مثله دانتي، الذي عاش قبله بحوالي أربعة قرون ونصف القرن، بالنسبة للأدب الغربي.

لكن الموسيقى هي الأخرى بعد القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي أخذت تصبح أكثر دنيوية بصورة تدريجيّة. ومع ظهور الحركة الرومانتيكية بصورة خاصة أخذت تبرز بقوّة عناصر لا موضوعية ونفسية وعاطفية في تلك الموسيقى. ولكن حتى في ذلك الوقت، فإن بعض كبار المؤلفين الموسيقيين أمثال موزار الذي كان آخر كبار مؤلفي الموسيقى الكلاسيكية قبل ظهور الحركة الرومانتيكية، إضافة إلى بيتهوفن وبرامز وغيرهم من أعلام المؤلفين الموسيقيين الرومانتيكيين، ألفوا بالفعل قطعاً لا تزال تعكس شيئاً من النوعية الكونية والروحية للموسيقى. ولم تمرّ الموسيقى الكلاسيكية، شأنها في ذلك شأن الفنون التصويرية، بانحلال في الأشكال «من الأسفل» إلا في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، وذلك كما نرى في الموسيقى اثنتي عشرية النغمات المقترنة باسم شونبيرج Schonberg والمدرسة التقليلية وغيرها كثير من مدارس

الموسيقى الكلاسيكية المعاصرة الأخرى، التي كثيراً ما تبدو غريبة حتى على آذان المستمعين الغربيين المدرّبة. وعلى أية حال فإن الموسيقى الكلاسيكية الغربية واحدة من أكثر مظاهر الفن في الغرب ثراء مع التطورات المتنوعة العديدة التي تجعل منها تراثاً موسيقياً فريداً، ولهذا السبب بالذات، وعلى وجه الدقة، فقد لقيت تقديراً عميقاً على نطاق واسع من جانب الثقافات اللاغربية في جميع أنحاء العالم، مع أن قدراً كبيراً من هذه الموسيقى لا يقود في الواقع إلى تعميق الشعور الداخلي بالله أو الإتيان على ذكره.

ويوجد في الغرب موسيقى تراثية وشعبية، وذلك إلى جانب الموسيقى الكلاسيكية التي كانت لها وظيفة اجتماعية بالغة الأهمية في توفير موسيقى للطبقات الأكثر ثقافة والأعلى تدريباً في المجتمع الغربي. أما ما يسمى بالموسيقى التراثية Folk music في الغرب وإن كانت قد حظيت بقدر من التحديث في بعض البلدان بتغيير آلاتها في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، فتظل تمثل نوعاً من الموسيقى التي لا تختلف اختلافاً تاماً عن نظيرتها في العالم الإسلامي، لا سيما إذا تحول المرء إلى بلدان غربية مثل أيرلندا وإسبانيا، حيث لا تزال هناك محافظة على ألوان الموسيقى التراثية الأقدم عهداً. وتتميز الموسيقى التراثية بنوعية لا تنبع من الثورة الصناعية وعسر الآلة أو الفلسفة الإنسانية والطبيعية المنبثقة عن الحضارة بعد القروسطية. وكثيراً ما كان مؤلفوها مجهولي الأسماء، كما أنها اتسمت أحياناً بمظهر من بساطة التعبير، وأحياناً أخرى بنوعية روحية سلبية يجب عدم الخلط بينها وبين المنتجات الحديثة ذات المعالم المحددة الخاصة بالحضارة الأوروبية.

وفي مقابل الموسيقى التراثية، هناك ما يسمى بالموسيقى الشعبية Popular Music تعود جذور بعضها إلى الموسيقى التراثية، وقد برزت هذه إلى المقدمة خلال القرن التاسع عشر كتعبير مباشر عن الأفكار والمشاعر الحديثة، كما كان لها في الواقع دور تؤدّيه في عكسها لأحوال كل جيل من أجيال المجتمع الغربي، وإسهامها في الحالة النفسية لذلك الجيل. ويمكن للمرء ملاحظة قدرة الموسيقى الشعبية في أنواع الموسيقى التي تطوّرت بين الشباب خلال العقود القليلة

الماضية، وتتسم هذه الأنواع بالإيقاعات الجامحة التي يتم عزفها بصوت شديد الارتفاع واهتياج محموم. ومن الأمثلة على ذلك، موسيقى الروك، والموسيقى شديدة الصّخب، وما شابه ذلك من ألوان موسيقية تستثير أدنى الغرائز الحيوانية، وتجتذب عشرات الآلاف من الشباب إلى الحفلات الموسيقية التي كثيراً ما تنجم عنها أعمال شغب وفوضى اجتماعية. وأقل ما يقال في هذا الصدد، أن هذه الألوان من الموسيقى لا تنبعث من خضوع لله، ولا تدفع الروح إلى هذا الخضوع، وكذلك الأمر بالنسبة لغالبية نجومها الذين أصبحوا من الأبطال الثقافيين للمشهد الحالي، وليسوا نماذج يقتدى بها في الانضباط الروحي أو الاستقامة الخلقية.

ومع ذلك، فقد وجدت هذه الأنواع من الموسيقى صدى إيجابياً واسعاً بين الشبيبة في بقية أنحاء العالم بما فيها بعض البلدان الإسلامية. وتعكس هذه الألوان الموسيقية تمرد الشباب ضد معايير المجتمع الذي ولدوا فيه، وتسهم إلى حد بعيد في الإحساس «بالتحرر» من القواعد المفروضة، وإن كان هذا التحرر في حالات كثيرة ليس إلا إطلاق العنان لدوافع النفس الدنيا، وانفلاتها من أية مبادئ سامية، بدلاً من اتجاهها إلى الحرية بمعناها الروحي والديني. غير أنه حتى في هذا المجال، توجد أهمية أعمق لظهور هذه الألوان من الموسيقى الشعبية. وتبيّن أنواع الموسيقى هذه إلى حد بعيد الاتجاه نحو نهاية العالم الثقافي الذي ارتبط بالحداثة منذ زمن النهضة. وهي من بعض النواحي طريقة للقضاء على تلك العقلانية والتعامل الفكري العميق مع جميع الأشياء، اللذين اقترنت بهما الثقافة الأوروبية في جزء كبير منها منذ أيام ديكارت، كما تمثل محاولة لإعادة اكتشاف أهمية الجسد كحقيقة بالإضافة إلى الروح. وهذا هو السبب أيضاً في كونها تعزف بصوت مرتفع في محاولة لاختراق الجسم بحضورها الذي يكاد أن يكون مادياً. أما هل تنجح في هدم أسوار قلعة العقلانية والتعامل العقلي المعمّق دون إحلال عناصر من النفس الدنيا أكثر تدنّياً محلّها، فأمرٌ أقلّ ما يقال فيه أنه موضع جدل.

ومهما كانت الحال، فإن أصناف الموسيقى المختلفة في الغرب - سواء كانت كلاسيكية أم تراثية أم شعبية بشتى ألوانها وأشكالها، مثل موسيقى الجاز التي تعود

إلى أصل تراثي إفريقي لكنها تطورت في أمريكا ابتداء بين الأمريكيين من أصل إفريقي، والتي أفرزت هي الأخرى قدراً معيّناً من الطابع الشعبي بدلاً من التراثي - تمثل طيفاً عريضاً إلى حد بعيد يتعذر على غالبية المسلمين فهمه، لا سيما عند قدومهم إلى الغرب لأول مرة. ومع ذلك فمن الأهمية بمكان فهم معناها، من أجل أن ندرك ما يجري في العالم الغربي والقوى والعوامل الثقافية الناشطة في خلق هذه الأصوات التي كثيراً ما تبدو غريبة جداً بالنسبة لشخص قادم من منطقة ما تبقى من المجتمع الإسلامي التقليدي.

الأدب

يستحيل في فصل قصير بحثُ جميع مظاهر الفنّ الغربي الحديث حتى لو كان البحث بصورة موجزة، ولذلك فإنه لا يمكن التعرض إلا لقليل منها. وسيتعين على المؤلف اختتام هذا الفصل بمناقشة موجزة للعنصر الهام الثالث من الفن الذي لا سبيل إلى تجاهله، ألا وهو الأدب. وبطبيعة الحال فإن لكل حضارة أدبها، وليس الغرب بدعاً في ذلك. إذ أنتج هذا الغرب أدباً عظيماً ليس باللغة اللاتينية التي كانت اللغة المعتمدة فيه، بل تمثّل هذا الأدب أيضاً حتى خلال العصور الوسطى وما بعدها دون شك في العديد من اللغات المحلية العامية. ومن اللافت للنظر أيضاً أن نلاحظ أن بواكير الأعمال الأدبية في اللغات العامية كانت ذات علاقة بالدين والحضارة المسيحية التقليدية، مثل الكوميديا الإلهية Divine Comedy لدانتي Dante باللغة الإيطالية، التي ربما تعدّ أعظم عمل أدبي أنجزه الغرب، أو مواعظ ميستر إيكهارت Meister Eckhart بالألمانية، أو قصص كنتربري لتشوسر Chaucer's Canterbury Tales باللغة الإنجليزية. ولكن كما في ميادين الفن الأخرى، ظهر مع النهضة بصورة مفاجئة ما يمكن تسميته بالأدب العلماني. وبالطبع ظهرت في العصور الوسطى قصائد شعرية غرامية أو غزلية نظمها شعراء التروبادور بلغات مختلفة، وهناك أيضاً شعر الحب الذي جاء لاحقاً في العصور الوسطى الأخيرة (١١٠٠-١٤٥٣م) والذي له، كما لشعر التروبادور، جذور مشتركة مع الشعر الإسلامي في الأندلس (حيث إن كلمة تروبادور Troubadour ذاتها تعود إلى جذور عربية). غير أن هذا اللون من الأدب ليس علمانياً بالمعنى

الفنيّ الدقيق للكلمة، ذلك لأن شعر التودّد وشعر الحب التروبادوري يحتويان أيضاً على قدر من المعنى المتعلق بحب الله. وواقع الأمر أن هناك صلة عميقة بين الشعر الصوفي المسيحي وهذا النوع من الشعر الغرامي. بيد أن عصر النهضة هو الحقبة التي شهدت بداية كتابة الأدبيات العلمانية بالمعنى الصحيح في قالب الشعر والنثر، الذي أدى تدريجياً إلى تطور شكل أدبي جديد يطلق عليه اسم الرواية أو القصة الطويلة (Novel).

والرواية (Novel) بالمعنى الحديث للمصطلح أحد الأشكال والصور الأدبية التي لا توجد في الأدب الإسلامي الكلاسيكي، وإن كانت المؤلفات النثرية القصيرة التي يمكن وصفها بالروايات الفلسفية القصيرة قد جرى تدوينها باللغتين العربية والفارسية، لكن لغايات واسعة الاختلاف عن الرواية الحديثة. وكما سبق أن ذكرنا، فإن الشكل المحوري للأدب في الإسلام ظل متمثلاً في الشعر، سواء الملحمي منه أم الغنائي. وفي مقابل ذلك، فإن الرواية في الغرب أصبحت تدريجياً الوسيلة الأهم في التعبير الأدبي، وأهم بكثير من الشعر الذي بدأ في التراجع لا سيما في المناطق التي سادتها اللغات الأوروبية الكبرى. ومع أن الإنجليزية، أوسع اللغات الأوروبية انتشاراً، استمرت بالفعل في إنجاب فحول الشعراء، كما هو حال الألمانية إلى حدّ ما، فإن دور الشعر في الحضارة الغربية ككل أخذ يتقلص رويداً رويداً حتى هذه الأيام إلى الحد الذي لا يوجد فيه بلد غربي، ربما باستثناء البلدان الناطقة بالإسبانية، يقوم فيه الشعر بدور كبير كالذي ما برح يقوم به في العالم الإسلامي، أو كالذي قام به في القرون الأولى من التاريخ الأوروبي.

لقد أصبحت الرواية تدريجياً مرآة تعكس المجتمع وأعمال البشر من أواخر القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي وبدايات القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، موغلة في اختراق المجال النفسي ضمن وعي الفرد. وأصبحت الرواية مرآة للحياة نفسها. ومع البداية في تأليف الروايات الأطول وبخاصة في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، أصبحت الرواية عالماً قائماً بذاته؛ بمعنى أنه مستقل عن العالم المخلوق في الخارج. صحيح أن عدداً من جهابذة الروائيين أمثال الروسيين تولستوي Tolstoy

وديستويفسكي Destoievski والفرنسي ڤيكتور هيجو Victor Hugo كانوا رجالاً ذوي رؤية دينية ومؤمنين بالله، غير أن نفس تجربة قراءة الرواية أصبحت بصورة تدريجية، ومن بعض النواحي، بديلاً عن الفن والحياة الدينيين المقدسين. وأخذ الأدب، وبخاصة على شكل الرواية، يخلق جوّاً يعوض كثيرين من القرّاء عن غياب وجود الله في المجتمع الغربي، بينما استمرت الرواية في الوقت عينه تقوم بمهمة الناقد المتعمّق لما كان يجري في المجتمعات الأوروبية والأمريكية. وقد قام بعض الكتّاب الأوروبيين أمثال تشارلز ديكنز Charles Dickens في إنجلترا، أو إميل زولا Emile Zola في فرنسا، أو جون شتاينبك John Steinbeck في أمريكا، بدور هام في تسليط الأضواء على مظالم مجتمع زمانهم وشروره، غير أن الرواية إجمالاً أبعدت الأدب عن الدور الديني الذي كان قد قام به في المجتمع الغربي الأقدم عهداً والذي ما فتئ يقوم به فيما تبقى من المجتمع التقليدي في العالم الإسلامي.

لكن من الجدير بالملاحظة، القول بأنه مع ظهور الحداثة في العالم الإسلامي، أخذت الرواية تُحدث تأثيرها في الكتّاب المسلمين، حيث يجد المرء اليوم كتّاباً بارزين بالعربية والفارسية والتركية واللغات الإسلامية الأخرى من الروائيين. وأصبحت الرواية الآن أحد الأشكال الأدبية المقبولة داخل العالم الإسلامي. ومن المهم أن نفهم أن هذا اللون من الأدب الذي هو ضروري إلى أبعد حد من أجل فهم الروح والأمزجة والعبقرية الغربية العامة في القرنين الأخيرين، هو في الواقع شكل جديد خرج إلى حيز الوجود نتيجة لعلمنة الثقافة والأدب نفسه. ومن المهم أيضاً، القول بأنه بينما كانت تجري عملية علمنة الأدب، كان كبار الكتّاب قد أخذوا يظهرون في الغرب حتى قبل تطوّر الرواية. ومن هؤلاء العمالقة سيرفانتس Cervantes أعظم الكتاب الأسبان، وشكسبير Shakespeare عميد الأدب الإنجليزي غير المدافع، وغوته Goethe الذي ربما كان أبرز شعراء ألمانيا. وقد اتخذ هؤلاء الأشخاص الأدب، ليس فقط وسيلة لتصوير الأحوال الإنسانية ووصفها، بل أيضاً كوسيلة للإشارة إلى الحقائق التي تتجاوز الأمور الأرضية المحضة. كانوا جميعاً شهوداً ومراقبين بطريقة أو بأخرى

لهشاشة الحياة الإنسانية وما يعتور حال البشر من نقائص، لكنهم أشاروا كذلك إلى الحقيقة الروحية التي تتجاوز كل ما هو بشري ليس إلاّ.

ولا يمكن لمسلم أن يفهم الغرب فهماً تاماً دون معرفة شيء على الأقل عن هذه الشخصيات، وكذلك عن دور الأدب ولا سيما الرواية في الغرب الحديث. ونعود فنقول إن الأدب على شكل الرواية، وبدرجة أقل على هيئة الشعر، أصبح، مثله في ذلك مثل التصوير، مرآةً لكل عصر، كما أنه يعكس بعضاً من أعمق الدوافع الثقافية لكل جيل. وقد حاول الروائيون الكبار أيضاً أن يكونوا معلّمين، وتحدثوا عن قيم وقواعد أخلاقية حاولوا أن يعرضوها في مؤلفاتهم، وأصبحت مغروسة إلى درجة ما في المجتمع من حولهم. واستخدم البعض، كالروائي الروسي سولزينيتسين Solzhenitsyn، أقسى العبارات الموجهة للعالم الشيوعي والعالم الغربي في وصفه إقفار الحياة الإنسانية التي ينقصها بُعْدٌ روحيّ، بل أسهم صاحبنا أيضاً في سقوط الشيوعية.

غير أنه مع تسارع عملية العصرنة ذاتها، أخذ تأثير الأدباء والأدبيات يتراجع إجمالاً لا سيما في العقود القليلة الأخيرة، مع وجود النفوذ المهيمن لوسائل الإعلام المرئية متمثلة في التلفزيون والسينما. وفي هذه الأيام يقرأ الناس بقدر أقل من ذي قبل، وبدأ الدور الهام الذي قامت به وسائل الإعلام المقروءة في الغرب ابتداء من انتشار فن الطباعة وحتى القرن الرابع عشر الهجري/ القرن العشرين الميلادي في الانحسار إلى حدّ ما. ورغم ذلك يظل الأدب، إلى جانب الفنون المرئية والموسيقى، واحداً من أهم الفنون في العالم الغربي، بل إن العديد من اللغات غير المرتبطة بالدول ذات القوة العسكرية الكبيرة أو القوة الاقتصادية المؤثرة بقي ينجب أدباء فطاحل، وينطبق ذلك بصورة خاصة على العالم الناطق بالإسبانية، وكذلك على أيرلندا. فقد خرج من صفوف الأيرلنديين بعض من أعظم الشعراء والروائيين باللغة الإنجليزية بالرغم من أن أيرلندا بلد صغير، وما زالت البلدان الناطقة بالإسبانية تقدم بعضاً من فحول الشعراء ومتميزي الكتّاب في العالم الغربي. وبالطبع فإن ذلك لا يعني أن أمريكا وإنجلترا، أو ألمانيا أو فرنسا أو إيطاليا لا تواصل إنجاب أدباء ذوي باع طويل.

ويبقى الأدب حيّاً إلى درجة كبيرة وإن كانت النصوص القديمة تتعرض الآن للهجمات، مثلها في ذلك مثل مجالات عديدة، وذلك من جانب أتباع مذهب العَدَمية، وتتعرض للحلّ من طرف أصحاب مذهب التفكيكية اللذين أصبحا شائعين من الناحية الفلسفية خلال السنوات القليلة الأخيرة. وبالرغم من كل شيء ما زال الأدب باقياً، ويشكل إحدى الوسائل التي يواصل من خلالها ذوو النفوس الأكثر حساسية في المجتمع الغربي - ولا سيما أولئك الذين أوتوا حظاً من براعة العلم وأعيناً حادة البصر يلاحظون فيها الأزمة التي يغوص فيها العالم الحديث - القيام بدور النقاد في العالم الحديث. وفي الوقت عينه، فإن الأدب الحديث يواصل هو الآخر القيام بنصيبه في تدمير ما هو مقدس، وإحلال عالم غير موضوعي محل العالم الذي يكون فيه الله دائم الحضور. ومن الضروري أن يظل المرء مدركاً لكل من هذين الدورين في الأدب في المجتمع الغربي الحديث. ومن المهم أن نتذكر أيضاً أن أول نقد عميق للمجتمع الحديث وجه وقرأه الناس على قطاع واسع في العالم الناطق بالإنجليزية جاء من الشعراء، ولا سيمات. س. إليوت T.S.Eliot، وأن أشد أنواع النقد إيلاماً للعالم الشيوعي الذي أصبح معروفاً لدى الغرب، وأحدث تأثيراً كبيراً إلى حد بعيد في وجهات نظر العديد من الناس تجاه ما كان يجري في ذلك العالم، جاء من قلم سولزنيتسين. وهناك أيضاً شخصيات أخرى عديدة، بمن فيها بعض الروائيين والشعراء المسيحيين الفرنسيين والإنجليز مثل و. هـ. أودين W.H.Auden، ف. مورياك F.Mauriac، وسي. إس. لويس C.S.Lewis، أصبحوا يشكّلون الطليعة الرامية إلى إخراج وإظهار العيوب والمتناقضات على الملأ، إلى جانب إبراز الجدب الروحيّ وعمق الفوضى التي يواجهها المجتمع الغربي الحديث. وفي الوقت ذاته فإن هؤلاء الكتّاب، على النقيض من كثير من الشخصيات الأدبية الأخرى، حاولوا أن يواجهوا الرجال والنساء ببعض القيم الروحية على الأقل القادرة وحدها على السماح للبشر بأن يكونوا بشراً حقيقيين، وهي قيم ورد ذكرها بأشكال لا عدّ لها ولا حصر عبر القرون في عديد من روائع التراث للأدب الغربي العائد إلى أصل الحضارة الأوروبية.

* * *

الفصل الرابع عشر

أسلوب الحياة الحديث

يأتي أكبر تأثير للعالم الحديث على الشباب المسلمين - سواء اتفق أن كانوا يعيشون داخل العالم الإسلامي ذاته أم جاءوا إلى الغرب لأجل الدراسة - من خلال ما يمكن تسميته بأسلوب الحياة الحديث. وبقدر أكبر بكثير من تأثير الفلسفات أو المذاهب اللاهوتية أو العقائديات يؤثر أسلوب الحياة الحديث، الذي لا حاجة إلى القول بأنه يعكس فلسفة خاصة على صعيده هو في الشباب المسلم بصورة مباشرة وفورية، وبقدر يمكن ملاحظته في جميع أنحاء المراكز الحضرية في العالم الإسلامي تقريباً، وكذلك بين العديد من المسلمين الذين يدرسون أو يعيشون في الغرب. ولا يقتصر افتتان الشباب هذا بأسلوب الحياة الحديثة، الذي تعود أصوله إلى أمريكا أكثر مما تعود إلى أوروبا، على العالم الإسلامي في الواقع. بل إنه بالأحرى ظاهرة عالمية تعكس انجذاب كثير من الشباب، بغضّ النظر عن القارة التي يعيشون فيها الآن، نحو ما يبدو أنه تحرر فرداني تام من التقاليد والمبادئ التي تحدّرت عبر أجيال عديدة.

ويشاهد المرء الآن انجذاباً شديداً بين الشباب في مختلف بقاع العالم نحو ما يسمى موسيقى البوب (Pop Music)، سواء كانت موسيقى الروك أم الموسيقى شديدة الصّخب أم من أشكال أخرى، ونحو ارتداء ما هو الآن لباس حديث شائع مثل سراويل الجينز الزرقاء التي تعكس التحرر من القيود كما تعكس القدرة على التحرك وإعلان الفرد استقلاله عن المعايير الاجتماعية. وهناك انجذاب أيضاً نحو السيارات السريعة وضروب التسلية التي تنطوي على السرعة والجرأة، كما يلاحظ

في الأفلام السينمائية المصنوعة في الغرب وأساليب التسلية ذات الطابع الجماعي. فغالبية الشباب يسافرون بسرعة دون أن يعرفوا وجهتهم. إن هذا الانجذاب لا بل الانبهار بأسلوب الحياة اليومي الحديث النابع من الغرب والمنتشر على نطاق عالمي تشارك فيه أعداد كبيرة من الشباب المسلمين، لا سيما أولئك الذين يتعرضون لسيل إعلامي من التلفزيون والأشكال الأخرى لوسائل الإعلام التي تبث القيم الثقافية للعالم الحديث أو ما يسمى العالم بعد الحديث.

وقد نسرف في الذهاب بعيداً في خوض غمار هذا الموضوع إذا حاولنا الإشارة إلى الأسباب الاجتماعية والنفسية والفلسفية والدينية العميقة الكامنة وراء بروز ظواهر كهذه في عالم اليوم. غير أن من المهم للشباب المسلم أن يدرك أن هذه الظواهر مرتبطة بأسباب أكثر عمقاً جرى تلخيص بعضها في هذا الكتاب؛ وهي أسباب ليست محايدة من الناحية الروحية. إضافة إلى ذلك، فإن الطراز الجديد للحياة لا يتوافق حتى مع أنماط الحياة في المجتمع الغربي كما وجدت خلال القرون القليلة الماضية، كما أنه يبيّن التفكك في ذلك المجتمع. ويمكن النظر إلى التفسّخ السريع للمجتمع الغربي كما وجد حتى الآن من خلال الحقيقة القائلة بأنه منذ جيل فقط كان العديد من هذه الأنماط الخاصة بالحياة الحديثة غائباً غياباً تاماً. وعلى سبيل المثال، فإنه حتى جيل مضى كانت الأسرة متماسكة بدرجة مقبولة في الغرب، مع أن العلاقات الجنسية كانت أكثر حرية بكثير، وأقل انضباطاً مما كان عليه الحال في المجتمعات التقليدية. ورغم ذلك، فقد صمد عدد كبير من القيم الأخلاقية المسيحية وسادت بدرجة أكبر مما يجده المرء الآن. وخلال العقود الأخيرة بصورة خاصة، ومع الجيل الذي نشأ بعد الحرب العالمية الثانية، بدأ الإحساس بخلو الحياة من المعنى وبعبثيّتها، وذلك جنباً إلى جنب مع عدم الثقة بالجيل القديم، والمعارضة للعديد من مظاهر النفاق التي لاحظها الشباب في جيل آبائهم، وتفكك عرى الأسرة وفقدان الأدوار التقليدية للرجال والنساء وعلاقتهم بعضهم ببعض، وفقدان كل أنواع السلطة الأخلاقية والروحية، وحتى الاجتماعية، وإلى حدّ ما السياسية. وقد ظهرت هذه الظواهر أول ما ظهرت فيما أصبح يعرف بالثقافة المضادة، كما تجلّت الآن بصورة أكثر اكتمالاً فيما يدعوه

العديد من الناس ببساطة مرحلة ما بعد الحداثة. وعلى أي حال، فإن أسلوب الحياة الجديد يمثل ابتعاداً جذرياً عن معايير العالم الحديث كما وجدت حتى الآن، كما أنها تمثل في الوقت ذاته تكشفاً منطقياً تدريجياً لنتائج هذا الأسلوب. وبينما تمثل الحداثة توطيداً وترسيخاً من الناحية الروحية، فإن هذه المرحلة الجديدة تبيّن الانحلال الذي يتبع ذلك التوطيد.

ومن أهم ميزات خصائص أسلوب الحياة الجديد بالطبع، الثورة ضد ما يرى الشباب أنه تقاليد، ليس تقاليد بالمعنى الذي ناقشناه في هذا الكتاب بوصفها ما يأتي من السماء من مقدسات، بل ما يرونه على أنه عادات، وكل ما انحدر إليهم من الأجيال الأكبر سناً. ولعله ليس هناك جيل تعيه الذاكرة الحديثة حاول الانفصال عن تراث آبائه وأجداده كما حاول الجيل الحالي من الشبان الغربيين. وأدى ذلك إلى ظهور ما يسمى بفجوة الأجيال التي لم تخرج إلى حيّز الوجود حتى الآن بهذا الشكل في العالم الإسلامي. ويصاب كثير من الشباب المسلمين بالدهشة لدى قدومه إلى الغرب وسماعه الناس يتحدثون عن الفجوة بين الأجيال، وثورة المراهقين، وأزمة الشباب تجاه آبائهم، وغير ذلك من الظواهر المشابهة التي وإن كانت موجودة بدرجة ما في الشرائح التي طالتْها يد التحديث في العالم الإسلامي، فإنه لا يمكن مشاهدتها بهذا القدر واسع النطاق في ذلك العالم.

ومن الأهمية بمكان أن نفهم دلالة هذه الثورة ضد الجيل الأكبر سناً، وفجوة الأجيال والهوة التي تفصل كثيرين من الشباب ولا سيما في المدن الكبرى في الغرب عن آبائهم. ويجب أن نضيف إلى ذلك الحقيقة القائلة بأن هناك العديد من الأطفال وإلى حد أبعد بكثير ينشأون في أسرة يكون فيها أحد الوالدين غائبا، وأن الوالد الآخر، بسبب عجزه عن ممارسة سلطة الأبوين معاً، كثيراً ما يتخلى عن تلك المسؤولية التي تولاها الوالدان في الأسر التقليدية، من أجل نقل القيم الأخلاقية إلى أطفالهم، وتوفير بنية متماسكة لحياة الشباب. ولذلك، هناك عديد من الشباب يتعيّن عليه القيام بأمور حياته بنفسه أثناء مسيرته.

ثمة نتيجة أخرى لهذا التحوّل، وهي الثورة الجذرية في العلاقات الجنسية. مما

لا ريب فيه أن المعايير المسيحية ما زالت حاضرة في بعض الأوساط، وهناك كثير من الناس في الغرب ما برحوا يتبعون سنن المسيحية؛ لكن، وبدرجة مطردة التزايد ولا سيما في المدن الكبرى، لا يقتصر الأمر على ممارسة الجنس خارج نطاق الزوجية، بل يتعداه إلى وجود الخيانة الزوجية ضمن إطار هذه الرابطة. وذلك إضافة إلى مختلف أنواع الجنسية المثلية، أو الشذوذ الجنسي، التي أخذت تتزايد هيمنتها خلال الجيل الأخير. والواقع أن أخلاقيات الجنس التقليدية أصبحت باستمرار أكثر عرضة للتساؤل حولها، ليس فقط من جانب اللاأدريين، بل حتى من لدن البعض الذين ما انفكّوا يزعمون أنهم يتقبلون الدين. ولم يضع حداً بدرجة ما، وليس بصورة كاملة، للممارسات الجنسية غير المنضبطة إلا الخوف الذي ساد في العقد الأخير من أمراض رهيبة مثل الإيدز؛ وهي ممارسات جنسية هيمنت على حياة الشباب، جالبة في ذيولها عواقب عديدة مثل حوادث الحمل المتزايدة بين المراهقات.

ولاكتشاف الجسد وتلبية الحاجات الجسدية الفورية مظهر آخر أكثر فائدة للصحة بكثير في الواقع، وإن لم يخل من مشكلاته الخاصة به، ألا وهو التركيز على التدريب البدني والألعاب الرياضية. لقد وجدت الألعاب الرياضية بالطبع في كل الثقافات بأشكال متنوعة. ولا بد للمرء من أن يستذكر سباق الخيول والجمال وتدريب البزاة (جمع باز) والاستعانة بها في الصيد عند العرب، ولعبة البولو بين الفرس، والرماية بالسهام بين جميع الشعوب الإسلامية التقليدية، ولا سيما الفرس والأتراك. لكن الألعاب الرياضية أصبحت في هذه الأيام وكأنّها دين في الغرب الحديث. إذ بينما تلعب المشاركة في الرياضة دوراً مركزياً في بناء الجسم، وحتى الشخصية، وتمثّل أحد المظاهر الإيجابية للحياة الغربية الحديثة، إلا أن تحويلها إلى تجارة والمغالاة في الاهتمام بها، جعلت أهميتها أكثر مما ينبغي، وحوّلتها إلى ما يشبه البديل لبعض أنواع النشاطات الدينية.

وفي العالم الإسلامي، فإن تجمع جماهير غفيرة في مناسبة عامة كان بصورة شبه دائمة ذا صلة بالدين، كما يستطيع المرء أن يلاحظ في الحج أو في طقوس

شهر محرم عند الشيعة. ولكن توجد هذه الأيام مشاهد رياضية ضخمة حلّت على العموم محل المناسبات والأحداث الدينية التقليدية، كما أنها تمثّل علمنة لما ورثه الغرب من ماضيه المسيحي، وكذلك من اليونان والرومان القدامى، كما يمكن مشاهدته في حالة الألعاب الأولمبية. زد على ذلك أنه مع اتخاذ الأحداث الرياضية نوعاً من التجارة بوتيرة متزايدة باستمرار، فإنه حتى المفهوم المُعلَمَن للرياضة كما تتبدّى رعايته والمواظبة عليه في رياضة الهواة، أخذ يتضاءل بشكل زائد مستمر أمام الاعتبارات التجارية. فهناك الآن أبطال في الرياضة يكسبون رواتب في سنة واحدة تزيد على ما يحصل عليه أعظم العلماء الغربيين طيلة حياته. ويشكّل البطل الرياضي، إضافة إلى أبطال الفن الشعبي، ولا سيما الموسيقى الشعبية (Pop Music)، البطل الثقافي الجديد في مجتمع كرّس نفسه لعبادة الجسد والحواس.

وهناك نزعة في طراز الحياة الحالي تتعلق بمحاولة عيش اللحظة الراهنة دون اكتراث بتاريخ المرء وماضيه، مع انغماس في إرضاء شهوات الجسم الآنيّة وتمجيده. وتمثل عبادة أبطال الرياضة والسعي المتواصل وراء تحطيم الأرقام القياسية، والسيطرة على الطبيعة، أحد أبعاد هذا الاهتمام بالجسد، بينما يوجد مظهر آخر من مظاهر هذه النزعة أكثر تدميراً بكثير للجسم، ويتمثل في تعاطي المخدرات، بما في ذلك معاقرة الخمر بالطبع والعلاقات الجنسية المتحللة من القيود وما شاكل ذلك، وكلها تعكس محاولة الروح إغراق ذاتها إغراقاً تاماً في إرضاء النزوات الجسدية والشهوانية العاجلة العابرة. ولا شك في أن الرياضة تتطلب انضباطاً وعملاً شاقاً وبها نواح إيجابية. غير أن الإسراف في الاهتمام بالجسد، إضافة إلى ذلك فإن الدور المعطى للرياضة ليس منقطع الصلة بالرغبة في إرضاء الشهوات الحسيّة التي تتجلى بصورة تدميرية في النقيض المتمثل في العناية بالجسم من خلال ذلك المظهر الآخر من أسلوب الحياة الحديث المتصل بتعاطي المخدرات والنزعة الجنسية المنفلتة. وفي كلتا الحالتين، هناك أيضاً حنين إلى إعادة اكتشاف ما هو مقدس كما يظهر بوضوح في الجسم، واستعادة رؤية حقيقية اختفت من أفق الغرب الحديث منذ عدة قرون.

ثمة عامل هام آخر يتعيّن أخذه في الحسبان عند محاولة فهم الطابع المتمرد لأسلوب الحياة الحديثة. وينطوي هذا العامل على انعدام إيمان الشباب بالقواعد الأخلاقية الماضية للمجتمع الغربي، وثورتهم ضد العديد من التناقضات التي يكتشفونها في العادات والسلوك الأخلاقي لوالديهم الذين يبقون على ولائهم لنظام القيم الذي أوجد العالم الحديث. وتشمل هذه التناقضات وجود أشكال متنوعة من المظالم في المجتمع، مثل العنصرية التي يبدي الشباب الآن ردود فعل قوية ضدها، هذا إلى جانب تدمير البيئة، وكراهية الطبيعة التي هيمنت على المجتمع الصناعي في الغرب طيلة القرنين المنصرمين، وتعود جذورها الأكثر عمقاً إلى القرون الماضية، عندما أصبحت النظرة المقدسة إلى الطبيعة مفقودة في الحضارة الغربية. وهناك عديد من الشباب يشعرون بأهمية العيش بانسجام مع عالم الطبيعة، ولا تأتي ثورتهم ضد نظام وطيد متناغم. إنها في الواقع، في بعض الحالات على الأقل، إن لم تكن في جميعها، محاولة للقضاء على «نظام» معتلّ مختلّ بالفعل، وعودة إلى التوازن مع العالم الذي حولهم، مع كل من عالم الطبيعة ومع الجماعات العرقية العنصرية الأخرى التي كانت منبوذة في المجتمع الغربي حتى وقت قريب.

ويتميز أسلوب الحياة الحديث أيضاً إلى حد بعيد بسعي جادّ وراء المعنى. إن فقدان معنى الحياة بالنسبة لكثير من الشباب هو الذي يقودهم إما انحداراً في طريق الإرضاء الآني للشهوات الحسّيّة من خلال النزعة الجنسية، أو إلى تعاطي المخدرات، وفي بعض الحالات إلى العنف والجريمة، أو إلى البحث عن فلسفات وثقافات وحتى أديان جديدة. وكان لهذه الظاهرة المتمثلة في السعي وراء إعادة اكتشاف معنى للحياة مظهران، أحدهما إيجابي، والآخر سلبي. أما مظهرها الإيجابي، فيتجلى في أن كثيراً من الشباب الغربيين ذوي الحساسية الروحية واليقظة الذهنية أصبحوا منفتحين لأول مرة على الرسالة الروحية التي تحملها الثقافات الأخرى، وأصبح لديهم قدر من الاستعداد لتقبل العوالم الروحية الأخرى أكثر مما كان موجوداً لدى البريطانيين أو الفرنسيين الذين قاموا باستعمار العالم الإسلامي في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، أو لدى الثقافات الأخرى في آسيا وإفريقيا والأمريكيتين.

أما المظهر السلبي، فيتمثل في أن قسطاً وافراً من هذا الانفتاح يتحول إلى محاكاة ضحلة للأشكال التي كثيراً ما تكون غير صحيحة للأديان والثقافات الشرقية، وذلك على حساب ما تبقى من الموروثات الأصلية المسيحية واليهودية في الغرب، وكذلك في الظهور المفاجئ على المسرح لما يسمى بالأديان الجديدة. وكثيراً ما تكون هذه الأديان الجديدة عناصر لأبعاد أكثر روحانية وخفاء في أديان أصيلة، لكنه جرى فصل هذه العناصر عن الأبعاد المرعيّة لتلك الأديان، وعُرضت مستقلة بذاتها. وفي حالات أخرى فإنها مجرد تأويلات نفسية لتعاليم تقليدية قام بها أشخاص أذكياء، وأحياناً مخادعون قادرون على استمالة الناشئة إلى جانبهم. وعلى أي حال، فإن الأديان الجديدة تبتعد من نواح أساسية عديدة عن الأديان التقليدية العظمى للبشرية. فهي تقف عادة ضد معارَضة ومقاومة قوى العالم المعاصر، بل إنها في الواقع تشكّل رديفاً لتلك القوى. وإذا وسَم العالمُ الحديث المعارضةَ للتقاليد والدّين كما يُفهمان تقليدياً، فإن هذه القوى الجديدة تمثّل في حالات عديدة إنشاء تقاليد مضادة ودين مضاد، وانحلالاً للنظرة التقليدية إلى العالم. لذلك فإن هذه القوى تسير في بعض النواحي مترافقة مع العدمية والنسبية والتفكيكية، وهو ما يمكن مشاهدته في مجالات عديدة ولا سيما في المجالات الفلسفية والأدبية كما سبق ذكره في هذا الكتاب.

ومن الملامح الأساسية لأسلوب الحياة الحديث، تأثير وسائل الإعلام الجماهيرية بالطبع. ولا يمكن المبالغة في إبراز أهمية دور وسائل الإعلام في خلق نظرة الشباب العالمية، بل في الواقع في تكوين نظرة أي إنسان آخر في المجتمع الحديث هذه الأيام. فوسائل الإعلام هي التي تخلق الأبطال الثقافيين، وتحدد نظرات الناس تجاه المسرحين السياسي والاجتماعي، بل حتى تجاه الحقيقة ذاتها. والواقع، حسب قول واحد من أشهر دارسي مَعْنى وسائل الإعلام ومغزاها، وهو مارشال مكلوهال (Marshall Mcluhal)، فإن وسائل الإعلام تصبح تدريجياً رسالة في حد ذاتها.

وترتبط قوة وسائل الإعلام الهائلة بتأثير تغيير أكبر بكثير، وهو التأثير المشكالي

(والمشكال أو «الكاليدوسكوب» أداة تحتوي على قطع متحركة من الزجاج الملوَن، ما إن تتغير أوضاعها حتى تعكس مجموعة لا نهاية لها من الأشكال الهندسية مختلفة الألوان)، الطّاغي بصورة كاملة. ويقع عرض التغير الذي تطرحه مختلف وسائل الإعلام أمام مشاهديها ومستمعيها في صميم الدور الوظيفي لوسائل الإعلام في العالم الحديث. وبمرور الوقت، فإن التغيير لا يستمر فقط، بل إنه يصبح متسارعاً باستمرار، مؤيَّداً بالدور الطاغي لوسائل الإعلام. ويمكن مشاهدة سرعة التغيّر في أزياء اللباس، وأساليب العيش، وحتى الفنّ الحديث، وجميعها تتغير عملياً كل بضع سنوات، وفي حالة أزياء اللباس مرة كل سنة، وتصبح عقود السنين نفسها معايير لتحديد أزمنة مختلف الطرز الفنيّة التي يشار إليها بأنها طرز عقد الستينيات والسبعينيات والثمانينيات إلخ. وفضلاً عن ذلك، فإن الأزياء السائدة لا تتعلق باللباس فقط، بل تشمل أساليب التفكير وطرز الفن، بحيث إنه يتحول إلى إهمال أي مفهوم لما هو دائم ومستمر، ولا سيما بذلك الأسلوب الخادع الذي تعرض فيه وسائل الإعلام العالمَ على الناس.

ويبدو أن هدف أسلوب الحياة الحديث هو الاستنفاد بمساعدة من وسائل الإعلام لجميع الإمكانيات الموجودة ضمن النظام الإنساني الحاليّ. أما معظم مصادر هذا التغيير في أساليب اللباس أو التمثيل أو شتى أشكال الموسيقى أو الفنون الأخرى، فتأتي من المجالات النفسية الدنيا، غير أن هناك فتحات بين حين وآخر تؤدي إلى العالم الأعلى. ولذلك فإن المرء يواجَه بمشهد انحلال العالم الحديث من جانب، كما يواجَه من جانب آخر بومضات من الضوء هنا وهناك، وبتجليات الحقيقة كما عاشها الناس ونقلتها التقاليد عبر القرون.

ولا يستطيع الشاب المسلم فهم العالم الحديث، ولا يقدر على الاستمرار في العيش كمسلم في هذا العالم، دون أن يفهم بعمق ليس فقط مختلف مظاهر أسلوب الحياة الحديث وفق طبيعته المتغيرّة تغيراً لا ينقطع ويتّصف بتعدّد الصور والأنماط فيه، بل أن يفهم أيضاً الأثر الذي يخلّفه أسلوب الحياة هذا، وكثيراً ما يكون ذلك بشكل لا شعوري على المسلمين الذين قد لا يكونون مستعدين

استعداداً تاماً للردّ على التحدّيات التي يطرحها أمامهم كأفراد، وفي الأعم الأغلب أمامهم بصورة جماعية كمسلمين كرّسوا أنفسهم لله واستسلموا للمشيئة الربانية. ومن قبيل تحصيل الحاصل فإن لهذه المشيئة الربانية القول الفصل، لأن مشيئة الله هي الغالبة أبداً. ولكن في عالمنا المعاصر فإن وجود أسلوب الحياة هذا يطرح تحدياً على أعلى درجة من الأهمية، ويشكل رديفاً لتحديات العصرانية الفلسفية والعلمية واللاهوتية، كما يقدّم في الواقع تياراً أكثر قوة يجب أن يتعلم الشباب المسلم السباحة ضده، سواء كانوا موجودين في بلدان العالم الإسلامي، أم كانوا يدرسون في ديار الغرب. ويقدم كذلك تحديات للمسلمين من مختلف الأعمار، سواء كانوا آباء أم ينتمون إلى الجيل الأصغر سناً، ولا بد لهم من إعداد ردود إسلامية أصيلة عليها.

* * *

القسم الثالث

خاتمة: الرد على التحديات الحديثة

الفصل الخامس عشر

الشاب المسلم والرد الإسلامي على العالم الحديث

لا حاجة إلى القول بأن الشاب المسلم الذي يواجه الحضارة الغربية يستطيع الردّ عليها بأساليب متعددة، مستندة إلى خلفيته وتعليمه وتنشئته العائلية وتكوينه النفسي والعاطفي وقدراته الفكرية. ولا نهدف هنا، في هذا الفصل الأخير من هذا الكتاب، إلى إجمال الفحوى المحتملة لجميع هذه الردود، بل تقديم ما يمكن أن يكون فحوى رد إسلامي، نيابة عن الشاب المسلم الذي يود البقاء ضمن حدود الكون الإسلامي العام، على التحدّيات التي تطرحها الحداثة كما أوردناها في القسم الأول من هذا الكتاب. ويقع هذا الرد ضمن مجالات عديدة متنوعة، ولذلك سنعالجه في أربعة أجزاء. يتعامل **الجزء الأول** منها مع النواحي الدينية والروحية والفكرية، **والجزء الثاني** مع النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، **والجزء الثالث** مع النواحي الفنّيّة، **والجزء الرابع** مع أسلوب الحياة المقترن بالعالم الحديث.

١- يتألف جوهر الردّ الإسلامي على العالم الحديث بطبيعة الحال من المظاهر الدينية والروحية والفكرية للحياة الإنسانية. وهذه المظاهر هي التي تحدد كيف يتصرف الإنسان، وكيف ينظر إلى العالم من حوله. ولنبدأ من الدين ذاته، فنقول: إن أهم ردّ يمكن أن يأتي، وأهم خطوة ينبغي أن يتخذها شابّ مسلم ذكَراً كان أم أنثى، هي الحفاظ قبل كل شيء على متانة عقيدته، وعدم فقدان الثقة بسلامة

الوحي الإسلامي وصدقه. ويعمل العالم الحديث على إحداث تآكل وتدمير لكل ما هو مقدس وديني في وسطه، ويقف موقف المعارضة بصورة خاصة ضد الإسلام كدين رفض التخلي عن نظرته المقدسة إلى الحياة وإلى الشريعة الإلهية التي تشمل كل نشاط إنساني. وقد دأب معظم المستشرقين الغربيين على مهاجمة الإسلام طيلة قرنين تقريبا، وما فتئوا يحاولون تعليم المسلمين كيفية فهم دينهم الإسلامي تحت الذَّريعة القائلة إنه نظراً لأن حضارة الغربيين تصنع محاقن طبيَّة أفضل، فإنهم (أي الغربيين) في وضع أفضل لفهم ما قاله القرآن الكريم وما لم يقله، والبتّ في كون القرآن كلام الله أو أنه خليط من أقوال الأنبياء السابقين كما يزعم كثير من المهتمين بالإسلاميات.

وعلى المسلمين قبل كل شيء تقديم ردّ إسلامي على التحديات التي يضعها العالم الحديث أمام الدين في حد ذاته، وأمام الوحي الإسلامي بصورة خاصة. ومن هنا فإن المهمة بالطبع يجب ألا تُلقى على كاهل الشاب المسلم الذي قد لا يكون عارفاً بتراثه هو بالذات، بل يجب أن تُسند المسؤولية إلى العلماء الناضجين في العالم الإسلامي الذين يتعين عليهم تقديم الدّفاع الفكري عن الدين ومناحيه الروحية التي يستطيع المسلمون الأصغر سناً أن يفيدوا ويتعلموا منها. ولحسن الحظّ، فقد تم تقديم طروحات عديدة كهذه خلال العقود القليلة الماضية، وما يحتاج الشاب المسلم إلى القيام به هو الاطلاع على هذه الكتابات، والاطلاع من خلالها على المحتويات الكامنة في صميم دينه. وسيكون في مقدوره عن طريقها تفنيد الانتقادات التي كثيراً ما توجَّه ضد الإسلام، ابتداء من إنكار صحة القرآن والتهجم على كثير من نواحي حياة النبي محمد ﷺ، أو العديد من عناصر الأخلاقيات الإسلامية، وانتهاء بالآراء المحرّفة الواردة في الفصول الأخيرة من تاريخ الإسلام.

وينبغي أن يكون هناك ردّ إسلامي على كل الانتقادات التي وجّهت ضد الدين، كما أن على المرء، كما سبق ذكره، أن يعتمد على التعاليم الإسلامية الموثوقة الأصيلة من أجل الحصول على الإجابات الضرورية في هذه المهمة. وبُغية إنجاز

هذه المهمة فإنه لا بد من عرض الإسلام بلغة عصرية يمكن أن يفهمها أولئك الذين لم تتح لهم سنوات طويلة للتدرب على الإحاطة بالعلوم الإسلامية التقليدية، حتى وإنْ اتفق أن كانت لغتهم الأم هي العربية أم الفارسية أم التركية أم إحدى اللغات الإسلامية الأخرى. ويتحتم أن يتم عرض الإسلام بلغة معاصرة، وقد تم هذا لحسن الطالع أيضاً بالفعل وإلى حدّ ما. وقد قمنا نحن بذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب وفي أماكن أخرى منه، وينبغي السير قدماً في ذلك. بينما يجب على الشباب المسلمين أن يتعلموا ما يقع في صميم دينهم، وأن يعرفوا الأسباب التي مكّنت الإسلام من المحافظة على أسلوب حياة خاص، وإنقاذ الإنسانية حتى بعد انقضاء حوالي ألف وأربعمائة عام على ظهوره. وينبغي ألا يتعرفوا فقط على الانتقادات التي وجهتها جهات عديدة ضد الإسلام، ولا سيما من جانب الغرب خلال القرون القليلة الأخيرة، بل أن يتعرفوا أيضاً على الأبعاد الداخلية لدينهم بالذات الذي وفّر الإجابات عن أعمق الأسئلة الفلسفية والوجودية التي تواجه الأمة.

كما يقتضي أن يبنى الرد على التحديات التي توجه للإسلام على تعاليم الإسلام الأكثر عمومية وشمولية، وتجنّب الطائفية الضيقة والمعارضة داخل العالم الإسلامي نفسه، مع ترك الخلافات الطائفية أو اللاهوتية أو القانونية للفقهاء أو اللاهوتيين وعلماء الدين الذين يتمتعون بدرجة كافية من العلم للقيام بمناظرات من هذا القبيل. ولا جدال في أنه حتى في حالتهم، فقد حان الوقت لهم من أجل أن يتبنّوا النظرة الأوسع للدين الإسلامي الحنيف، القائمة على الشهادتين، إضافة إلى شمولية التعاليم النابعة من القرآن والحديث النّبوي وتجنّب الاحتراب الطائفي.

ومهما كان الحال الذي يتعلق بعلماء الدين الأكبر سناً في العالم الإسلامي، فإن الأهم للشباب هو التمسك برسالة الإسلام الشاملة التي تتضمنها تعاليمه حول الله تعالى والبشر وعالم الطبيعة ومصير الإنسان النهائي والوحي، واتّباع الشريعة وبقية تعاليم الدين الروحية والأخلاقية. ولذلك ينبغي أن تُنحّى المناكفات الطائفية جانباً من جهة، وأن تطرح حقيقة الإسلام من جهة أخرى بلغة معاصرة، لغة يتعيّن

عندها على الشباب ألا يتعلموها وحسب، بل أن يملكوا زمامها أيضاً بدرجة تكفي لدحض الانتقادات التي توجّه ضدهم. ونأمل أن يكون هذا الكتاب ذاته عوناً في إنجاز هذه المهمة.

ثمة مسؤولية كبيرة أخرى تقع على عاتق نخبة المفكرين الإسلاميين، وهي دراسة المسيحية واليهودية والأديان الأخرى من وجهة نظر إسلامية. وقد شهد العالم الإسلامي خلال القرنين الأخيرين ظهور عدد غفير من الدارسين الغربيين وبعض فطاحل العلماء الذين ليس لديهم أحكام متحاملة مقررة مسبقاً، بل إن البعض منهم كان متعاطفاً مع القضية الإسلامية؛ غير أنه ظهر آخرون كثيرون كانت لديهم أفكار متصورة سلفاً عن الإسلام، وكثيراً ما كانت تعارضه معارضة مريرة؛ لقد درس هؤلاء الإسلام وشوّهوه، وذلك تحديداً بسبب وجهة النظر المشوّهة التي انطلقوا منها. غير أنه لم تكن هناك دراسات عديدة جادة للديانات الأخرى من وجهة نظر إسلامية، مصوغة بلغة معاصرة بالصورة التي درس أسلافنا فيها الأديان الأخرى قبل ألف سنة. وفي الحالات التي بدأت فيها هذه الدراسات المعاصرة بالفعل فإنها، بالرَغم من أنها مازالت محدودة، عادت ببعض الثمار. ومن المهم للشباب الاطلاع على هذه الدراسات ومواصلة السير في هذا النهج الدراسي، وأن يتمكنوا من تكوين منظور عن المسيحية واليهودية والأديان الأخرى بحيث لا يكون هذا المنظور قائماً على مجرد معارضة بعض المصابين بضيق في آفاق تفكيرهم، بل قائماً على شمولية الفهم القرآني للدين. وتكشف أية دراسة، حتى لو كانت عابرة متعجلة للقرآن، عن أنه يؤكد المرة تلو المرة على شمولية الدين، وعلى أن الدين قد أُرسل للبشرية جمعاء.

ويجب أن يعرف الشباب عن شهامة المسلمين وسماحتهم طيلة معظم عصور تاريخهم تجاه الأقليات الدينية التي تعيش بين ظهرانيهم. ويتعين على المسلمين، لا سيما الشباب منهم الذين يذهبون إلى الغرب، أن يعرفوا الفرق بين قوى الحداثة التي تعارض كل أنواع الدين بما فيها ما تبقى من المسيحية التقليدية واليهودية في الغرب من جانب، وتلك الأديان التي إذا أُحسن فهمها، فإن بإمكانها من جانب

آخر أن تتحالف مع الإسلام ضد قوى الماديّة والعلمانية التي تحاول تدمير الأديان، أو في أحسن الأحوال تحويلها إلى شأن شخصي بحت، وإبعادها عن مسرح الحياة العامة.

ومن الأهمية بمكان كبير أن ينهض الشباب المسلمون ليتعلموا المزيد عن تراثهم الفكري الخاص الذي يشمل جميع فروع المعرفة الإسلامية، ابتداء من الفقه ومبادئه وأصوله وانتهاء باللاهوت والفلسفة والعلوم الروحية المتعلقة بالتصوف، ناهيك عن المواضيع الأساسية التي تشمل تفسير القرآن ودراسة الحديث. ولا مماراة في أنه يستحيل على الشاب المسلم أو الشابة المسلمة إتقان جميع هذه المواضيع، لكن من غير المستحيل الحصول على معرفة أوّلية بهذا التراث الفكري لتفادي الإحساس بالدونيّة في مواجهة الاندفاعة القوية للتحدي الغربي الذي يتمثّل أكثر ما يتمثّل في ميدان المعرفة؛ ولذلك فإنه تحدٍّ فكري، إن لم يكن بالمعنى الأصيل الحقيقي للفكر، فهو على الأقل بالمعنى العقلاني، ذلك المعنى الذي يتناول ثمار نشاطات العقل. وإننا نكرر الأمل بأن يقدّم هذا الكتاب بعض العون في اكتساب معرفة من هذا القبيل.

هذا وعلى الشاب المسلم أن يتعلم ما يكفي عن تراثه الفكري الخاص به لكي يتمكن من أن يستمد منه ردوداً على التحديات الحديثة وما بعد الحديثة، مثل العدمية والوجودية اللاأدرية أو الإلحادية، والماركسية المادية، وتحويل العالم الروحي والحقيقة الروحية إلى نوع أو فرع من علم النفس، كما نلاحظ في العديد من المدارس والمذاهب المختلفة لهذا العلم، وذلك إلى جانب التحديات التي يطرحها العلم الحديث، وكذلك بالطبع الأزمة البيئية التي تهدد الوجود الإنساني نفسه. أضف إلى ذلك ضرورة الخروج بردّ إسلامي حقيقي على هذه التحديات بطريقة تمكن الشاب المسلم أو الشابة المسلمة من تطبيق معرفته على مواقف حقيقية ملموسة في الحياة الخاصة والاجتماعية عندما تطرأ تلك المواقف، بأساليب كثيراً ما تكون غير متوقعة. وكثيراً ما يحدث أن الشاب المسلم عندما يأتي إلى الغرب، حتى وإن انحدر من أسرة متدينة وتمكن من أن يتعلم شعائر دينه

وبعض آيات من القرآن واتصف بالصلاح والتقوى، فإنه يكون قد فاته تعلّم تراثه الفكري بصورة تمكّنه من الاستعانة بهذا التراث في المواقف الجديدة التي يواجهها من جميع النواحي والجهات داخل العالم الحديث. ولا يَصْدق ذلك على الذين يعيشون في الغرب وحسب، بل ينطبق حتى على الذين يعيشون في الأوساط المحدّثة في العالم الإسلامي.

ويمكن القول هنا بأن السبيل الوحيد لتقديم ردّ إسلامي على العالم الحديث باسم الشباب المسلم هو التمكن أولاً، وقبل كل شيء، من الدفاع عن دين الإسلام ضد التفسيرات والتأويلات المحرّفة القادمة من الخارج، وذلك بالاعتماد على أكثر الأمور أصالة وأهمية بالنسبة للدين، وتجنّب مزالق المعارضة المذهبية التي كانت مفهومة تماماً في مواقف أخرى، لكنها لا تعمل الآن إلا على تقليص الطاقات الروحية للمجتمع الإسلامي، لا سيما عندما يقف بمواجهته العالم الحديث. وثانياً، ينبغي أن يكون الشاب المسلم قادراً على الاستعانة بالتراث الفكري الإسلامي لتقديم ردود على التحديات التي تطرحها مختلف النظريات والممارسات الفلسفية والعلمية النابعة من العالم الحديث. وأخيراً، وهو الأهمّ بالنسبة للشباب المسلم، أن يكون قادراً على التمييز بين الحداثة وما تبقى من التقاليد والموروثات الدينية الأصيلة للغرب، والتي تشترك مع الإسلام في نواحٍ أكثر من النواحي التي تشترك فيها مع العلمانية التي وإن كانت قد نشأت في الغرب، إلا أن جذورها غير مرتبطة إطلاقًا بالمنظورات الدينية والمنظورات المقدسة الخاصة بالأديان السماوية الأخرى.

٢ـ عندما يتحول المرء إلى النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الحياة، فإن أكثر النقاط جدارة بالملاحظة بادىء ذي بدء هي عجز غالبية الشباب المسلم عن التمييز بين التعاليم الإسلامية الأصيلة التي أدمجت إلى حد بعيد في البُنَى الاجتماعية في ذلك الجزء من العالم الإسلامي الذي نشأوا فيه، وبين التقاليد والعادات المحلية التي تحيط هي الأخرى بحياتهم. وكثيراً ما يحدث أنهم عندما يلتقون مع مسلمين آخرين من أجزاء أخرى من العالم، ينطلق في بادئ الأمر كثيرٌ

من النقاش حول أي منهم هو الذي يمارس أو يتبع القواعد والمعايير الإسلامية الأصيلة. وفي الواقع أنهم جميعاً مارسوا هذه القواعد والمعايير، لكن ضمن أطر اجتماعية وثقافية مختلفة تجلت فيها تعاليم الإسلام عبر التاريخ. كما أن العديد من الهجمات التي شنّها الحداثيّون في الغرب ضد المؤسسات الإسلامية الاجتماعية هي في الواقع هجمات ضد جميع المؤسسات التقليدية غير الحديثة التي يقرنونها بالإسلام تحديداً، والتي لا تقتصر على المسلمين، إذ يشارك فيها أيضاً غير المسلمين ممن يعيشون داخل المجتمعات الإسلامية وفي أماكن أخرى.

ومن الأمثلة على الموضوع الذي نحن بصدده قضية تغطية شعر المرأة. هذه ممارسة إسلامية بالطبع، لكنها أيضاً ممارسة اجتماعية يمكن ملاحظتها بين المسيحيين واليهود في الشرق إلى جانب وجودها بين المسلمين. ومن المهم أن نميّز في هذه الحالة بالذات ونقول بوضوح: إن هذه الممارسة تقوم على كل من السنّة في الإسلام وعلى الممارسة الاجتماعية معاً. وفي الوقت ذاته، هناك مظاهر معينة أخرى للعلاقة الاجتماعية بين الجنسين لا يرد ذكرها بوضوح في القرآن أو الحديث، لكنها كانت ممارسات اجتماعية لم تقتصر على وجودها بين المسلمين، بل وجدت أيضاً بين أتباع أديان أخرى كالمسيحية التي وجدت في مجتمعات غرب آسيا وشمال إفريقيا قبل حلول العصر الحديث.

وعلى الشباب المسلم تقويم المؤسسات الاجتماعية الإسلامية داخل العالم الإسلامي تقويماً إسلامياً، وليس بناء على الانتقادات الحديثة لهذه المؤسسات، لأن غالبية هذه الانتقادات تقوم على افتراضات معينة تتعلق بالطبيعة الإنسانية والغاية النهائية للبشر، وهي افتراضات متهافتة في الواقع، ومعارضة صراحة لتعاليم الإسلام. وينبغي عدم تقبل الهجمات الحداثية ضد البنية الأسرية التقليدية، والعلاقة بين الجنسين، والصلة بين الأجيال المختلفة، وما شابه ذلك في العالم الإسلامي، بإذعان ينمّ عن إحساس بالدونية من جانب الشباب المسلم كما لو أنها كانت حقائق ثابتة، أو معايير قائمة على أساس علمي للحكم. وعلى العكس من ذلك، فإن الأساليب ومعايير الحكم التي تأتي من الغرب تتغير كل

بضعة عقود. والواقع أنه يتعين النظر إلى هذه الانتقادات على أنها صادرة من نظرة إلى العالم غريبة كل الغرابة عن نظرة الإسلام، ومن مجتمع هو نفسه آخذ في التغيّر السريع ومعرض لخطر الانحلال.

ومن الأمثلة والحالات التي تأتي في صميم الموضوع دور المرأة في المجتمع الإسلامي؛ حيث يعمد كل غربي تقريباً يريد النيل من الإسلام إلى التهجم على المرأة في المجتمع الإسلامي. بيد أن دور المرأة في الغرب نفسه كان مختلفاً كل الاختلاف قبل مائة سنة، أي في العقد الأخير من القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، عنه في العقد الأخير من القرن العشرين، وما الذي يضمن للعالم الإسلامي أنه لن يكون للغرب موقف مغاير تماماً في العقد الأخير من القرن القادم؟ وفي كل مرة يحكم النقاد الغربيون على المجتمع الإسلامي، وكذلك على المجتمعات غير الإسلامية استناداً إلى الأساليب الدارجة السائدة في الغرب. ولهذا السبب فإنه يجب عدم حمل هؤلاء النقاد إلى حد بعيد على محمل الجد. ولا بدّ بالطبع من تفهّم وجهات نظرهم، لكنهم يجب ألا يُعتبروا من ذوي المعايير المعصومة عن الخطأ عند تقويمهم المؤسسات الاجتماعية الإسلامية؛ بحيث يشعر المسلم الشاب بتصدع روابطه الاجتماعية والأسرية نتيجة لهذه الانتقادات.

ويمكن تطبيق ذلك على الأخلاقيات الإسلامية. ففي العالم الحديث، بالرغم من أن القيم الأخلاقية أصبحت على درجة كبيرة من الاهتزاز في المجتمع، وأن هناك إهمالاً فاضحاً للمعايير الأخلاقية من قبل العديد من الذين يمسكون بزمام السلطة الحقيقية في الوقت الحالي، فإن هناك نقداً مستمراً يُوجه نحو مختلف مظاهر الأخلاقيات الإسلامية. وعلى الشباب المسلم النظر إلى هذه الانتقادات على أنها قادمة من نظرة أخرى باطلة للإنسان ومجتمعه. وتقوم هذه النظرة الباطلة على الفردانية وعلى النزعة الإنسانية الدنيوية وعلى العقلانية وفصل الإنسان عما هو مقدس، والتمرّد على السلطة، وعلى فقدان الشعور بالتسامي، وعلى تفتت الأسرة، وقياس الحياة بالمقاييس الكمّيّة فقط، ومسخ المجتمع إلى مجرد

مجموعة كميّة من الأفراد المفتتين المشتّتين كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في هذا الكتاب. ومن الطبيعي أنه يتعين على الشباب المسلم معارضة التعصب الأعمى داخل مجتمعه، كما يعارضه في أي مجتمع آخر يتفق أن يعيش فيه، سواء كان ذلك في الغرب أم في أي مكان آخر في العالم. غير أن معايير أحكام كهذه ينبغي أن تقوم على الأخلاقيات الإسلامية ذاتها، وليس على ما يتفق أن يكون رائجاً وسائداً في العالم الحديث. والسبب في ذلك تحديداً هو أن ما يمكن أن يكون متّبعاً على نطاق واسع اليوم، سيتحول إلى نَبْذه والتخلي عنه بسرعة شديدة غداً. والواقع أنه يظهر كل بضعة عقود هدفٌ جديد لفئات معينة من الأخلاقيين اللاأدريين، أو الملحدين في العالم الحديث الذين يحتاجون إلى ما يمكن أن يبدو وكأنه «سبب أخلاقي» من أجل البقاء في عالم نَسَوْا فيه الله. غير أن المطلوب عندهم هو «سبب أخلاقي» مفتقر إلى المعايير الموضوعية القائمة على الوحي والقانون الإلهي، والمرتكزة فقط إلى قواعد وعناصر إنسانية تتغير بنفس السرعة التي يتغير بها البشر المنغمسون في دوامة التحوّل الذي يكاد يشبه الفوضى.

وفي ميدان الاقتصاد يجدر بالشباب المسلم أن يتذكر مزايا ربط الاقتصاد بالأخلاق، الأمر الذي فعلته الحضارة الإسلامية باستمرار، وأن يتذكر أيضاً الأخطار الكبيرة التي تمثل في حال الفصل بين الاقتصاد والأخلاق وعندما يصبح الاقتصاد «مجرد علم» يكاد يكون مقطوع الصلة بالبشر، ولا يتعامل إلا مع الكمّ دون أن يحفل أبداً بالمظاهر النوعيّة للحياة. وفي هذا المجال، فإن انتعاش علم الاقتصاد الإسلامي الذي نعم بالاستمرارية إلى حد ما طيلة العقدين الأخيرين، يجب أن يكون معروفاً معرفة جيدة لدى الشباب المسلم، كما أنه أيضاً لا بد في الوقت نفسه من معرفة النقائص والسلبيات المتأتية من عدم تطبيق المعايير الاقتصادية الإسلامية داخل مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وليس كل ما يمارس في العالم الإسلامي إسلامياً، ولا سيما في الميدان الاقتصادي؛ حيث لم يعد كثير من الممارسات مستنداً إلى تعاليم الشريعة، وذلك نتيجة للظروف الدولية وتجارب القرون القليلة الأخيرة. ومن المهم تجنّب ربط كل شيء يحدث في الميدان الاقتصادي في العالم الإسلامي بالإسلام، هذا من ناحية، ومن ناحية

أخرى يقتضي الإقلاع عن انتقاد كل شيء يجري في العالم الإسلامي استناداً إلى النظريات الاقتصادية الغربية وباسم المثالية الزائفة التي لا يمكن أن توجد، والتي تجافي الطبيعة الإنسانية في الواقع. أما الأمر الواجب القيام به فهو معرفة التعاليم الشرعية المتصلة بالعلاقة بين النشاطات الاقتصادية والأخلاق، وتطبيق هذه التعاليم كمعايير للنشاط الاقتصادي أينما كان ذلك موجوداً.

ولعل أصعب الميادين من الناحية العملية في الحياة التي يواجهها الشباب المسلم هو ميدان السياسة. ففي العالم الإسلامي - ونكرر القول بأن ذلك ناجم مباشرة عن تدمير غالبية المؤسسات السياسية الإسلامية التقليدية، وتغلغل مختلف القوى المؤثرة مثل القومية وبعض المؤسسات الحكومية القادمة من الغرب والتي لا تتطابق مع تعاليم الشريعة - هناك قدر كبير من التوتّر في المجال السياسي في العديد من بقاع العالم الإسلامي، ولا تتوافر دائماً حرية مناقشة هذه المسألة بصورة مفتوحة في بلدان إسلامية كثيرة. ولذلك فإن الشاب المسلم عندما يأتي إلى الغرب يخامره شعور بالحرية في إمكان مناقشة القضايا السياسية، كما أنه كثيراً ما يتعرض لهجمات من الغربيين الذين ينتقدون غياب الديمقراطية في البلدان الإسلامية، ويعارضون كثيراً مما يجري في العالم الإسلامي على الصعيد السياسي. وفي الوقت ذاته تجرى شتى أنواع التلاعب وراء الكواليس على أيدي حكومات «ديمقراطية» معيّنة بهدف تعظيم المصالح السياسية والاقتصادية للدول الغربية القوية في العالم الإسلامي، دون اهتمام بالمطالب الرامية إلى نشر العقائديات الديمقراطية.

إن هذا الميدان المعقّد ميدان لا يستطيع المرء فيه توفير خطوط إرشادية أو توجيهات بسيطة سهلة حول كيفية الرد، ولا سيما لأن الشباب المسلمين يأتون من بلدان ذات أوضاع سياسية شديدة التباين، وفي غالب الأوضاع والأماكن لا يتم اتّباع وتطبيق المؤسسات والممارسات السياسية الإسلامية. ونكرر القول بأن أهمّ نقطة هنا هي معرفة تعاليم الإسلام التقليدية بالنسبة للسلطة السياسية والحكم وعدم الإغراق في المثاليات والبعد عن الواقعية، كما حدث في حالات كثيرة عندما تم

تدمير ما كان نصف جيّد أو صالح على أمل التوصل على أنقاضه إلى حلّ يبلغ درجة الكمال، وبدلاً عن ذلك انتهى الأمر بإحلال جديد أبعد كثيراً عن الكمال، وأقل انفتاحاً بكثير على القيم النابعة من مؤثرات التقاليد الإسلامية، مكان القديم الذي تم تدميره. ولا شك أن هناك مزايا على مستوى معيّن تتحلى بها المؤسسات السياسية في الغرب وتقوم على فكرة الديمقراطية، وهي مزايا مفقودة في كثير من بقاع العالم الإسلامي حيث تتعاظم المواجهات والتوتّرات السياسية لدرجة أنها تحدث آثاراً سلبية على جميع وجوه الحياة الاجتماعية، ولا يتمتع الناس بالحقوق التي منحتها لهم الشريعة والمؤسسات الإسلامية التقليدية.

ومع ذلك، يجب ألاّ يستسلم الشباب المسلم ببساطة للفكرة القائلة بأن الديمقراطية كما بلورتها المؤسسات السياسية الغربية هي دون موازبة المعيار المثالي للحكم في كل مكان، لا سيما على الشكل الذي يتم تناولها به في الغرب. ويجب أن يدرك هؤلاء الشباب أن المشاركة الشعبية في الحكم كانت موجودة دائماً في العالم الإسلامي قبل العصور الحديثة، ولكن من خلال وسائل وطرق أخرى غير مجرد وضع البطاقات الانتخابية في صندوق الاقتراع، وأنه يجب أن يُفسح للعالم الإسلامي مجاله الخاص، ويُعطى حرية الاختيار ليستطيع تطوير مؤسساته السياسية الخاصة به انسجاماً مع مبادئ الإسلام وهيكليات المجتمع الإسلامي، وهي فرصة غير متوافرة في الواقع للبلدان الإسلامية في الوقت الحاضر، وكثيراً ما يكون السبب في عدم توفير هذه الفرصة هو ممارسات ذات الدول التي تطلق سهام انتقاداتها على مؤسسات تلك البلدان الإسلامية.

٣ـ أما فيما يتعلق بالمجال الفنّي بالمعنى العام للكلمة، فإن كثيراً من الشباب المسلمين لسوء الحظ، حتى أثناء عيشهم في داخل العالم الإسلامي الذي فقد الآن قسطاً وافراً من حضارته التقليدية، يفتقرون إلى المعرفة والتجربة المباشرة بروعة الفن الإسلامي التقليدي وتميّزه، ربما باستثناء معرفتهم بعدد قليل من الصروح والمعالم الممثّلة للعمارة الإسلامية، والتي لا تزال موجودة - بحمد الله - في بقاع عديدة من العالم الإسلامي. وتتمثل الخطوة الأولى بالنسبة للناشئة

الإسلامية في أن تتعرف على تراثها الفنّي بالذات، الذي يقوم على منظومة هرمية من القيم وفلسفة للفن تختلف اختلافاً بيّنا عن تلك الموجودة في الغرب.

وكما سبق أن ذكرنا في هذا الكتاب، فإن أسمى الفنون قدراً في الإسلام هما: فن الخط وفن العمارة، تتلوهما فنون اللباس وصنع الأشياء والأدوات التي تحيط بالإنسان في حياته اليومية، مثل: السّجاد والزرابي وما شابهها، والتي تحدّد لهذا السبب البيئة المباشرة للناس. وإلى جانب هذه الفنون، توجد بطبيعة الحال الفنون غير التشكيلية الممثلة في الشعر الذي يشكل عنصراً أساسياً في الثقافة الإسلامية، والموسيقى والأناشيد على اختلافها، والتي يأتي في مقدمتها بامتياز ترتيل القرآن الذي هو أهم فنّ سام في الإسلام. والأمر الهام الذي تجدر ملاحظته هنا يتمثل قبل كل شيء في أن على الشباب المسلمين تفهم مدى ثراء الموروثات الفنية في الإسلام، وعدم الإحجام عن الرد عندما يسمعون نقد النقاد الحديثين الذين يقولون إن الإسلام لم ينتج أبداً أي فن تشكيلي أو موسيقي ذي أهمية، وكأنه أصبح لزاماً على كل حضارة إنتاج ذات الأنواع من الفن وإخضاع هذه الفنون لنفس الترتيب الهيكلي في الأهمية.

إن بمستطاع الشاب المسلم، ذكراً كان أم أنثى، الذي يعرف ويعي تراثه الفنّي وأهميته، أن يقوم بالرد في حالات كهذه، ويقول إنه إذا كان الإسلام لم يبتكر فن النحت أو يعطي ذات الأهمية التي أعطاها الغرب للتصوير، فإن الغرب بدوره لم يبلغ ما بلغه الإسلام في التوصل إلى ذات العمق والروعة للشعر الصوفي القائم على حب الله ومعرفته، وهو الشعر الذي يزيّن آداب جميع البلدان الإسلامية تقريباً. علاوة على ذلك، فإنه باستثناء النحت الذي تحظره الشريعة الإسلامية، كما هو الحال في الديانة اليهودية أيضاً، وضمن منظور الفن اللاأيقوني في الإسلام الذي يمنع الصنع أو التصوير المتصل بالتماثيل، فقد أنتج الإسلام أسمى أشكال الفنّ في جميع ألوان الفنّ الممكن تصوّرها من ناحية عملية. وحتى في مجال الرسم بالألوان الذي لا يحظى بمكانة مركزية في الإسلام، فإن المنمنمات الفارسية تليها الهندية والتركية تعد من أعظم الروائع في الفن العالمي.

ويجب أن يبقى الشاب المسلم، لا سيما القادم إلى الغرب، مطلّعاً على التأثير الذي يمارسه الفن الحديث على الروح. ولا يستطيع تقديم رد عن طريق تغيير ذلك الفن، لكن في وسعه أن يكون متنبّهاً بالنسبة لأشكال الفنّ التي يحيط بها نفسه. وبإمكانه دائماً أن يحيط نفسه ضمن نطاق حياته الشخصية بمنتجات من الفنّ الإسلامي التي تجلب له بركة الوحي، وأن يستمع إلى ترتيل القرآن إضافة إلى إنشاد الأعمال الرئيسية في الشعر والموسيقى، وأن يخلق، على الأقل على نطاق أضيق، جواً يمكن أن يتردد فيه صدى فنون الإسلام التقليدية؛ بحيث تحيطه بالدعم وتجعله يستذكر ماضي الحقيقة الروحية للإسلام. ومن شأن رقعة صغيرة من الخط الإسلامي التقليدي، أو تصميم في غرفة يعيش فيها أن تحدث فرقاً كبيراً فيما يتعلق بخلق جو إسلامي، بالمقارنة مع وضعه في غرفته تلك قطعة من التصوير الحديث أو الطبيعي تعود إلى القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي من الغرب، وتنتمي إلى نظرة للعالم مختلفة كل الاختلاف. ويصدق ذلك أيضاً على الشعر والموسيقى وجميع الفنون الصوتية المختلفة التي تتغلغل في الروح من خلال الأذن وتتسم بقدر كبير من التآلف مع كيان الإنسان الداخلي. وعلى الشاب المسلم ألا يدّخر وسعاً في الإبقاء على صلته الوثيقة مع عالمه الفني الخاص به، سواء بصرياً أم سماعيا، دون الانغلاق والانقطاع بطبيعة الحال عن الفن الغربي الذي يشكل جزءاً من تعليمه، والذي يجب على الشاب المسلم معرفته جيداً إذا حاول تفهّم العالم الغربي.

أما النقد الذي ينبغي على الشاب المسلم الرد عليه في مجال الفن فكثيراً ما يقوم على التوكيد الجازم ـ الذي يقدّمه بعض نقّاد الفن الغربيين الموصومين بالضحالة ـ والقائل إن التصوير الإسلامي بالألوان لا ينبض بالحياة أو يتّسم بما هو طبيعي، وإن جاء هذا النقد الأخير في السنوات الأخيرة بدرجة أقلّ مما كان عليه، لاسيما أن الفن الغربي نفسه لم يعد طبيعياً. وهناك أيضاً النقد القائل بأن الفنّ الإسلامي، على النقيض من الفن الإغريقي، لا يستطيع مضاهاة حركة مجموع الأشكال التي يصورها، أو أن يستعيد الحيّز ثلاثي الأبعاد وغير ذلك من نقد في هذا المجال. والواقع أن هذه الانتقادات عديمة المعنى وغير ذات صلة بالموضوع، لو قُدِّر ـ فقط

ـ للمرء أن يفهم معنى الفنّ الإسلامي. لكن هذه انتقادات كثيراً ما توجه على أي حال.

وهناك نوع آخر من الانتقاد، وهو أن الفن الإسلامي كان راكداً ولم يتغيّر تغيّراً ملحوظاً عبر القرون، وكأن التغيير ذاته فضيلة ومزيّة. وعلى الشباب المسلمين أن يعكسوا الحجة ويواجهوا نقّادهم بالإشارة إلى أهمية هذا الفن، حتى وإن كان لا يتغير باستمرار، لأنه يقدّم عبر العصور حجة لصالحه أكثر بلاغة ـ حتى للسواد غير المتعلم ـ من الفن الغربي دائم التغيّر؛ حتى وإن كان على المرء أن يضرب صفحاً عن محتويات كلا الفنّين موضوع البحث. ويتساءل المرء عن أيهّما أكثر وقعاً في نفس من يمرّ بها: أهي قطعة من الخط النسخي الخالد بالنسبة لشخص بسيط يمشي في سوق القاهرة، أو لوحة فنية حديثة سريالية صنعتها ريشة رسّام من نيويورك أو باريس بالنسبة لشخص يسير في شوارع هاتين المدينتين؟ في رأينا أن الجواب واضح تماماً، وأن لدي الشاب المسلم حجة بالغة القوة يواجه بها نقّاده مدافعاً عن فن وإن كان تقليدياً، إلا أنه قادر على تقديم أسمى وأعلى الحقائق التي تتجاوز الأساليب والأنماط الزمنية المتغيّرة، وتمسّ شغاف قلوب وعقول مختلف طبقات المجتمع الإسلامي. إن هذه الحقائق تتخطى الخصوصيات والأحداث العابرة لكل عصر بأسلوب لا يمكن حتى تصوره في حالة الفن الحديث.

٤ ـ وأخيراً، عندما ننتقل إلى طراز الحياة فإنه لا بد من التسليم بأن من أصعب الأمور على أي شاب، سواء كان مسلماً أم من أتباع دين آخر، أن يقاوم الإغراء الشديد الذي يقدمه أسلوب الحياة الجديد للشباب، لأن هذا النمط من الحياة يستهوي على وجه الدقة الجانب العاطفي الشهواني المتمرد في النفس، الذي يكون فيه أسهل كثيراً على المرء أن يستسلم له من أن يستسلم للعناصر السامية للذّات، وهي عناصر يتطلب الاستسلام لها انضباطاً وإرادة، وتنطوي في النهاية على تسليم الأمور لله. ويجب ألا ننسى أن أول واجبات كل مسلم هو العيش حسبما تقتضيه مشيئة الله كما تعبّر عن ذلك بوضوح السّنن الإسلامية، حيث لا يوجد سبيل آخر يسمح للمرء بفعل شيء غير ذلك. وإضافة إلى ما ذكر، فإن المرء

بفعل ذلك لا يقدّم أعظم الخدمات للإسلام وحسب، بل يقدمها أيضاً لنفسه بوصفه كائناً خالدا، كما يقدّمها للإنسانية أيضاً، وينبغي ألا ننسى أن من أهم وظائف الإسلام من الناحية الروحية في هذا العصر المظلم من عصور الإنسانية، مواصلة الاهتمام بالحقيقة الكبرى، وهي وجود الله ومشيئته.

ولذلك، فإن أول خطوة ينبغي اتخاذها هي مقاومة العديد من مظاهر ما يسمى بأسلوب الحياة الحديث، وذلك لبقاء المرء مسلماً حقيقياً. وهنا فإن المشكلة تختلف كثيراً بالطبع بين قضية الشاب المسلم القادم من العالم الإسلامي ذاته بقصد الدراسة في الغرب، أو في بقاع أخرى من العالم مثل اليابان، من ناحية، وقضية المسلم الذي يولد في أسرة إسلامية تعيش في الغرب ولم يكتب له أبداً التلاقي مع الثقافة الإسلامية التقليدية، من ناحية أخرى. وهنا فإن تأثير الحياة الحديثة على هذين الصنفين من الشبيبة المسلمة، وكذلك على الشباب الموجودين ضمن القطاعات المحدثّة في العالم الإسلامي نفسه، تأثير مختلف، غير أنها توجد في جميع هذه الحالات تحديات صعبة تشمل مختلف نواحي الحياة، ابتداء من طراز اللباس الذي يرتديه المرء، مروراً بالطريقة التي يستخدم المرء بها اللغة، والطريقة التي يتناول فيها المرء طعامه، وانتهاء بنوع الموسيقى التي يستمع لها المرء ونوع التسليات التي يستمتع بها.

إن هذا هو المجال الذي يواجه الشاب المسلم فيه أقوى جزء من موجة الحداثة التي تحاول أن تغمر العالم الإسلامي، وهنا على وجه التحديد، تستطيع الهيبة التي تنبثق عن الشعائر المقدسة والعقل النيّر المتمرّس والروح المنغمسة في الإيمان، أن تصمد أمام الضغوط وتتوافق مع هذا الأسلوب للحياة، ولا سيما بالنسبة لأولئك المسلمين الذين ترعرعوا في الغرب، وكذلك بالنسبة لأولئك الذين يأتون من العالم الإسلامي نفسه وهم ما زالوا صغار السن نوعاً. وبالطبع، فإن أعظم الضغوط للانسجام مع طراز الحياة الجديد تتم أثناء مدّة المراهقة وفي بداية العقد الثالث من العمر، لكنها مع ذلك لا تختفي حتى بالنسبة للأشخاص الذين هم أكبر سنّاً بعض الشيء. لذلك فإن من الأهمية بمكان فهم أهمية ما يسمى

أسلوب الحياة الجديد وجميع مظاهر هذا الأسلوب. وكذلك إذا اضطر المرء إلى اتباع بعض هذه المظاهر، فإن عليه، بناء على هذه المعرفة المكتسبة، أن يحاول جهده تخفيف آثار تلك المظاهر وأن يتجنب ما يمكن تجنبه، وأن يُحلّ محلها أساليب أخرى في الحياة والسلوك مبنية على التسليم لإرادة الله. وعلى المرء أن يتفادى التصرفات التي تقوم على تمرد الفرد ضد الله، وضد ما تبقى من القيم التقليدية للمجتمع. وهو تمرد ينعكس إلى حد بعيد في الأسلوب الذي يعتمده الشاب في حياته، كما نستطيع أن نرى انعكاساته في العنف السائد وتعاطي المخدرات والنشاط الجنسي غير المنضبط وما شابه ذلك.

***

وباستطاعة المرء أن يمضي إلى ما لا نهاية في الحديث عن هذه المشكلة بالغة الأهمية حول ردّ الشاب المسلم على العالم الحديث. ومن سوء الحظ فإن هذا الكتاب قد أصبح بالفعل أطول مما هو مخطط له في الأصل، ولم يبق هناك مجال للسير قدماً خطوة واحدة في متابعة هذا الموضوع الهام. أما الذي ينبغي تذكره في النهاية، فهو أن الإسلام واقع حي، في الوقت الذي لا يزال العالم الحديث - أيضاً في اللحظة الراهنة وبالرغم من تفككه من الداخل - قوة فعالة يحسب حسابها على ساحة التاريخ. لذلك فإنه ليس لدى المسلمين إمكانية، سواء كانوا من الشباب أم من الجيل الأكبر سناً، للبقاء كمسلمين، فرادى أو كأعضاء في حضارة عظيمة وأمّة تنتسب للنبي محمد ﷺ، دون أن يستطيعوا الرد على التحديات التي يفرضها عليهم العالم الحديث. ولا بد لهم من فهم العالم الحديث فهماً عميقاً وذكياً، والرد على تحدّياته ليس بصورة عاطفية، بل على أساس المعرفة الحقيقية لذلك العالم بالاعتماد على معرفة التراث الإسلامي بكل أبعاده في ذروة اكتمالها.

ويكمن في صميم هذا المشروع، الحفاظ على الإيمان؛ أي الإيمان بالله وجبروته ومعرفته بكل شيء ومحبة أولئك الذين يستسلمون له. هذا إضافة إلى الإيمان بكلماته التي هي القرآن الكريم، والتعاليم التي تنطلق من خلال خاتم أنبيائه. ويجب ألا ننسى أبداً أن كلاً من القرآن والحديث، المصدرين المتلازمين

للتراث الإسلامي، يوفران كل الهدى الذي يحتاجه جميع المسلمين - صغارهم وكبارهم - الآن، أو في المستقبل، وحتى نهاية التاريخ. وعلى كل جيل أن يواصل الإيمان بتعاليمهما وتطبيقهما على المواقف التي تجد الأجيال نفسها فيها، وذلك طبقاً لمشيئة الله ومع اليقين بأنه لا توجد حالة بشرية، و«لا يوجد عالم» لا تنطبق عليه تعاليم الإسلام في أي وقت يظهر فيه الأمر وكأنه على العكس من ذلك. إن صوت الحقيقة يمثل القول الفصل دائماً لأنه من لدن الله، وهو الذي تشمل أسماؤه الحسنى اسم «الحق»، وعلينا دائماً التمثّل بكلمات الحق في الآية القرآنية الكريمة ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ [الإسراء: ٨١].

والحمد لله وبه نستعين

***

الأستاذ الدكتور سيد حسين نصر

ولد في طهران سنة ١٩٣٣م ، وتلقى تعليمه المبكر هناك بتركيز على الدين والآداب.

يحمل «شهادة بكالوريوس في الفيزياء والرياضيات بدرجة شرف» من معهد «ماساشوستس للتكنولوچيا » « M.I.T. » «وماچستير في العلوم » في الچيولوچيا والفيزياء الچيولوچية من جامعة هارڤارد . والدكتوراة من جامعة هارڤارد في تاريخ العلوم والفلسفة بتركيز على العلوم الإسلامية .

- يعمل حاليًا أستاذًا للدراسات الإسلامية في جامعة چورچ واشنطن .

- عمل أستاذًا في جامعة طهران مدة عشرين عامًا .

- ورئيسًا لجامعة « آريا مهر » (١٩٧٢م - ١٩٧٥م) .

- كبير مستشاري مؤسسة «الفرقان للتراث الإسلامي» في المملكة المتحدة (١٩٩١م) .

- كان مسؤولاً عن معرض العلوم الإسلامية في متحف لندن للعلوم (١٩٧٦م) .

- عضواً في اللجنة التنظيمية لأول مؤتمر تربوي إسلامي في مكة المكرمة (١٩٧٥م - ١٩٧٧م) .

- مؤسسًا وأول رئيس للأكاديمية الإيرانية للفلسفة (١٩٧٤م - ١٩٧٩م) .

- نائب رئيس جامعة طهران (١٩٧٠م - ١٩٧١م) .

- عميد كلية الآداب ، جامعة طهران (١٩٦٨م - ١٩٧٢م) .

- رئيس مجلس المحافظين للمعهد الثقافي RCD (إيران ، پاكستان ، تركيا) .

- قدم محاضرات في بلدان العالم العربي والإسلامي ، وأوروپا الغربية ، وأمريكا الشمالية والوسطى ، والهند ، واليابان ، وأستراليا .

- شارك في عدة ندوات ومؤتمرات عن الإسلام ، والفلسفة ، والأديان ، وأزمات البيئة .
- ألّف أكثر من عشرين كتابًا ، وكتب أكثر من مئتي مقال ، تُرجم العديد منها من الإنجليزية والفارسية (وأحيانًا من الفرنسية والعربية) إلى لغات أخرى .
- قام بإعداد وتنظيم مشاريع أبحاث عديدة ، منها :

❋ Dehkhoda Encyclopedia (وهي موسوعة شاملة بالفارسية).

❋ قاموس « الثقافة الفارسية»

❋ The Encyclopedia of World Spirituality

❋ The Oxford Encyclopedia of The Modern Middle East

❋ The Annotated Bibliography of Islamic Science ، وقد طبع منها مجلدان من مجلداتها السبع المنتظرة .

- عضو مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي ، عضو أكاديمية Temenos ، عضو الأكاديمية اليونانية للفلسفة ، عضو مجلس إدارة الفيدرالية الدولية للجمعيات الفلسفية (FISP)، عضو المعهد العالمي للفلسفة ، دكتوراة فخرية من جامعتي «أوبسالا » و« ليهاي Lehigh».

❋ ❋ ❋

مؤلفات الأستاذ الدكتور سيد حسين نصر

ثلاثة حكماء مسلمين	Three Muslim Sages
مقدمة للنظريات الكونية الإسلامية	Introduction to Islamic Cosmological Doctrines
العلم والحضارة في الإسلام	Science and Civilization in Islam
الإسلام : مثالياته وواقعه	Ideas and Realities of Islam
الإنسان والطبيعة	Man and Nature
بحوث في الصوفية	Sufi Essays
البيروني : بيبليوغرافيا مشروحة	Al-Biruni: An Annotated Bibliography
الإسلام وصيرورة الإنسان الحديث	Islam and the Plight of Modern Man
بيبليوجرافيا مشروحة للعلوم الإسلامية	An Annotated Bibliography of Islamic Science *(3 Vols.)*
العلوم في الإسلام : دراسة مصورة	Islamic Science: An Illustrated Study
بلاد فارس : جسر الفيروز	Persia: Bridge of Turquoise
الثيوصوفية المتسامية لصدر الدين الشيرازي	The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi
الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي	Islamic Life and Thought
المعرفة والمقدس	Knowledge and the Sacred
محمد : رجل الله	Muhammad: Man of Allah
الفن الإسلامي والروحانية	Islamic Art and Spirituality
الإسلام التقليدي في العالم الحديث	Traditional Islam in the Modern World
الحاجة إلى علوم الدين	The need for a Sacred Science

دراسات إسلامية ، بحوث عن الشريعة والمجتمع ، العلوم والفلسفة والتصوّف

جلال الدين الرومي : الشاعر والحكيم الفارسي الأعظم

الدين والنظام الكوني

كتب محررة

Isma'ili Contributions to Islamic Culture (ed.)

إسهام الإسماعيلية في الثقافة الإسلامية

Philosophy, Literature and Fine Arts: Islamic Education Series (ed.)

الفلسفة والأدب والفنون الجميلة : سلسلة التربية الإسلامية

Shi'ism: Doctrines, Thought, Spirituality (ed.)

التشيّع : النظريات ، والفكر ، والروحانية

Expectation of the Millennium (ed.) توقعات الألفية

Islamic Spirituality: Volume I, Foundations (ed.)

الروحانية الإسلامية : القسم الأول ، الأسس

Islamic Spirituality: Volume II, Manifestations (ed.)

الروحانية الإسلامية : القسم الثاني ، المظاهر

The Essential Writings of Frithjof Schuon (ed.)

الكتابات الأساسية لفريتجوف شون

المحتويــــات

الموضوع	الصفحة
تقديم	٥
مقدمة	٧
القسم الأول : رسالة الإسلام	١١
الفصل الأول: الإسلام، القرآن الكريم والحديث الشريف ـ الوحي ومعنى الدين	١٣
الفصل الثاني: الله، الإنسان والكون ـ مسائل تتصل بالحشر والنشر	٣٥
الفصل الثالث: الشريعة	٦١
الفصل الرابع: الروحانية الإسلامية والفكر الإسلامي	٨٣
الفصل الخامس: العلوم الإسلامية	١٠٧
الفصل السادس: الأدب والفنون	١٣١
الفصل السابع: العالم الإسلامي في العصر الحديث	١٤٩
القسم الثاني: طبيعة العالم الحديث	١٦٩
الفصل الثامن: الدين في الغرب الحديث	١٧١
الفصل التاسع: المدارس الفلسفية والفكرية الغربية الحديثة	١٨٩
الفصل العاشر: العلوم والتكنولوجيا الحديثة	٢٢٩
الفصل الحادى عشر: الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم الحديث	٢٤٣
الفصل الثاني عشر: التربية الحديثة: تاريخها ونظرياتها وفلسفاتها	٢٦٣
الفصل الثالث عشر: الفن في الغرب الحديث	٢٧٣
الفصل الرابع عشر: أسلوب الحياة الحديث	٢٨٩
القسم الثالث: خاتمة ـ الرد علي التحديات الحديثة	٢٩٩
الفصل الخامس عشر: الشاب المسلم والرد الإسلامي علي العالم الحديث	٣٠١
سيرة الأستاذ الدكتور سيد حسين نصر	٣١٩
مؤلفاته	٣٢١
كتب محررة	٣٢٢
المحتويات	٣٢٣